3 1761 09701454 2

Kant contra Haeckel.

Für den Entwicklungsgedanken –
– gegen naturwissenschaftlichen
Dogmatismus.

Von
Erich Adickes,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage.

Berlin 1906.
Verlag von Reuther & Reichard.

Von demselben Verfasser erschienen früher:

Kants Systematik als systembildender Factor.
Berlin. Mayer & Müller. 1887. VIII, 174 S. 8°. M. 4.—.

Kant-Studien.
Kiel und Leipzig. Lipsius & Tischer. 1895. 185 S. gr. 8°. M. 5.—.

German Kantian Bibliography.
New York. The Macmillan Company. 1895—96. 623 S. gr. 8°. Doll. 2.75.

Charakter und Weltanschauung.
Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1905. 46 S. 8°. M. 0.90.

Im Lauf dieses Jahres erscheint:

Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft mit einer Einleitung und Anmerkungen. 2. völlig umgearbeitete Auflage.
Tübingen. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Philos
.H1333
.Yad

Kant contra Haeckel.

Für den Entwicklungsgedanken — — gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus. Von

Erich Adickes,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage.

556825
3 2 53

Berlin 1906.
Verlag von Reuther & Reichard.

380

Alle Rechte, auch das der Übersetzung vorbehalten.

Aus dem Vorwort zur ersten Auflage.

Als ich meine Bemerkungen niederschrieb, kannte ich nur Haeckels Werk selbst, noch nicht die Hymnen seiner Anhänger. Einige derselben sind mir jetzt in H. Schmidts Schrift: »Der Kampf um die Welträtsel« zu Gesicht gekommen, und sie hätten mir auf jeden Fall die Feder in die Hand gezwungen. Beim Meister stößt einen schon der Unfehlbarkeitsdünkel, die Selbstgenügsamkeit und Unduldsamkeit ab. Ganz unerträglich wird die Sache, wenn nun die Haeckelianer die Lärmtrommel der Reklame rühren, wenn man hören muß, erst der Jenenser Zoologe habe »der Philosophie einen festen Boden bereitet«, er sei »der Begründer der modernen Naturphilosophie« und damit auch der »Philosophie der Zukunft«, wenn von seinem »Reichtum an philosophie-geschichtlichen Kenntnissen« oder gar von den »Feinheiten der Wortbedeutungen« in den »Welträtseln« die Rede ist.

Im Gegensatz dazu muß — wie auch von anderer Seite schon geschehen ist — auf das Schärfste betont werden, daß Haeckels Werk, als philosophisches, ein ganz »klägliches Gewächse« und Konsequenz des Denkens eine Eigenschaft ist, die man vergebens in ihm sucht.

Ich will diesen Nachweis ohne Voreingenommenheit führen, weder von theologischem noch von metaphysischem, sondern von dem allein wissenschaftlichen: nämlich dem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus.

Mich hindern auch nicht etwa »eingeimpfte theologische Vorurteile«, Haeckels philosophischen Verdiensten gerecht zu werden. .... Ich bin Monist und Pantheist, nicht wie Haeckel, sondern im Gegensatz zu ihm.

Er ist in Wirklichkeit Atheist und Materialist, und der Materialismus kann mit aller Strenge als Höhepunkt der Absurdität erwiesen und widerlegt werden. Darum ist Haeckel auch durchaus nicht befugt, seine Weltanschauung als die notwendige Konsequenz

moderner Naturwissenschaft hinzustellen; vielmehr ist mit der letzteren eine weniger radikale, wirklich monistische Metaphysik viel besser vereinbar. Nicht nur in Fragen der Weltanschauung, sondern auch auf rein wissenschaftlichem Gebiet ist Haeckel stark von subjektiven Glaubensüberzeugungen beeinflußt, sie machen ihn gewalttätig gegen die Tatsachen, unduldsam und großsprecherisch; darum ist er doppelt im Unrecht, wenn er Anderer Glauben schmäht und verfolgt.

Das sind die Thesen, die ich zu beweisen suche. Ich erwarte nicht etwa, Haeckel zu überzeugen, noch weniger seine Anbeter und Nachtreter, die auf ihn eingeschworen sind. Da wäre aller Liebe Müh' umsonst. Dogmatiker, wie sie es sind, lassen sich durch nichts in ihren Ansichten erschüttern. Und ein echter Schüler ist immer noch ein gut Teil orthodoxer als sein Meister. Ein Haeckel glaubt bedingungslos an seine Dogmen, ein Heinrich Schmidt glaubt außerdem noch an die Partei und an die Person seines Lehrers.

Meine Schrift wendet sich an die, welche, geblendet von Haeckels berühmtem Namen und wohlverdientem wissenschaftlichen Ruf, auch in philosophischen Fragen von ihm Auskunft erwarten. Sie möchte den philosophischen Nimbus, der ihn umgibt, zerstören und so an ihrem Teil der Vernunft zum Durchbruch verhelfen.

Vorwort zur zweiten Auflage.

In dieser zweiten Auflage ist die Einleitung umgearbeitet und stark erweitert. Kleinere stilistische Verbesserungen ziehn sich durch das ganze Werk. Wichtigere Zusätze oder Änderungen finden sich hauptsächlich auf den Seiten 19/20, 44/5, 60/1, 66/7, 70, 84—8, 104/5, 112—5, 133—5.

Außerdem ist die Schrift durchgehends ergänzt durch Bezugnahme auf Haeckels »Lebenswunder« und seine drei Berliner Vorträge.

Zu einer materiellen Änderung meiner Ansichten und Einwände fand ich keinen Anlaß.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1—11
a) Haeckel als Macht des Rückschritts	2—4
b) Haeckel contra Kant	4—8
c) Kant contra Haeckel. Sinn des Titels. Absicht der Schrift	8—11
Erstes Kapitel. Haeckels Weltanschauung: nicht Monismus, sondern Materialismus	12—34
Erster Abschnitt. Kennzeichen des Materialismus	13—18
Zweiter Abschnitt. Haeckels Scheinmonismus	18—26
a) Einheit von Gott und Natur	18—22
b) Einheitliche Konstitution des Weltalls	22—26
Dritter Abschnitt. Haeckels Materialismus	26—34
a) Allgemeinere Wendungen. — Gehirnphysiologie und Psychologie	26—31
b) Bestimmtere Aussprüche über die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen	31—34
Zweites Kapitel. Widerlegung des Materialismus.	35—74
Erster Abschnitt. Unfähigkeit des Materialismus, die Existenz des Psychischen zu erklären.	35—49
a) Psychische Vorgänge nicht Eigenschaften der Materie	35—38
b) Psychische Vorgänge nicht mit Bewegungen identisch	38—42
c) Psychische Vorgänge nicht Wirkungen von Bewegungen	42—43
d) Der Materialismus und das Energiegesetz	44—49

	Seite
Zweiter Abschnitt. Absurdität des Materialismus, da die Materie **nur** unsere Vorstellung ist.	49—73
a) Erkenntnistheoretischer Idealismus	49—53
b) Subjektivität der primären Qualitäten	54—58
c) Subjektivität unseres Bewußtseinsraums	58—63
d) Analyse des Atombegriffs	63—73
1. Die Atome als Hilfsbegriffe der Mechanik	64—70
2. Die Atome als angebliche Dinge an sich	71—73
Zusammenfassung	74
Drittes Kapitel. Der wahre Monismus	75—106
Erster Abschnitt. Parallelistische Gedankengänge bei Haeckel	75—79
Zweiter Abschnitt. Die Theorie der Allbeseelung und des psycho-physischen Parallelismus als Grundlage des wahren Monismus	79—92
a) Spinoza. — Weltbild des universellen Parallelismus	79—81
b) Aufgabe und Grenzen der Naturwissenschaft	81—83
c) Der universelle Parallelismus führt zu einem wirklichen Monismus	83—85
d) Die Allbeseelung keine Phantasterei, sondern eine berechtigte Hypothese	85—90
e) Bedeutung des Psychischen. Monismus und Religion	90—92
Dritter Abschnitt. Der wahre Monismus und die natürliche Entwicklung	92—106
a) Generatio aequivoca und kontinuierliche Entwicklung als Postulate der Naturwissenschaft	93—94
b) Haeckels Kryptovitalismus	94—96
c) Analyse des Kraftbegriffs	96—101
d) »Natürliche Entwicklung« mit Annahme besonderer »organischer Kräfte« vereinbar	101—106
Zusammenfassung	106
Viertes Kapitel. Ungläubig — und doch gläubig.	107—145
Erster Abschnitt. Die Weltanschauung: das Gebiet nicht des Wissens, sondern des Glaubens	108—123
a) Wissen und Glauben	108—112
b) Die christlichen Dogmen nicht streng widerlegbar.	113—123
1. Theismus	115—118
2. Unsterblichkeitsglaube	118—123

Seite

Zweiter Abschnitt. Haeckel — der Erzgläubige. 123—144
a) Glaube inmitten der Wissenschaft. Haeckels Leichtfertigkeit im Behaupten . . . . . 125—129
b) Haeckels Unduldsamkeit . . . . . 129—138
c) Haeckels Wissenshochmut und Größenwahn . . 138—144
Zusammenfassung . . . . . 144—145
Fünftes Kapitel. Der Erfolg der »Welträtsel« als Zeichen der Zeit . . . . . 146—160
Die vier Zeitströmungen, denen die »Welträtsel« als Credo dienen können:
a) Überschätzung der Naturwissenschaften . . . . 146—150
b) Philosophische Tendenz . . . . . 150—153
c) Übertriebener Radikalismus gegenüber den Forderungen des Gemüts . . . . . 153—156
d) Antichristliche resp. antikirchliche Strömung . . 156—160

Zu berichtigen:

Seite 23 Zeile 17 v. u. lies statt »noch!«: »noch [!]«
„ 123 „ 11 v. o. „ „ »Schmerz«, sie: »Schmerz«! Sie
„ 139 „ 12 v. u. „ „ Bambusse: Bambusen.

Einleitung.

Seit Büchners »Kraft und Stoff« (1855), der Bibel des Materialismus, ist kein philosophisches Werk in deutscher Sprache veröffentlicht, das einen so durchschlagenden Erfolg gehabt hätte, wie E. Haeckels »Welträtsel« (1899). Büchners Schrift erschien 1898 in 20. Auflage. Von den »Welträtseln« wurden bis 1903 in 8 Auflagen 16000 Exemplare verkauft. Dann veranstaltete der Verleger eine billige Volksausgabe und setzte von ihr schon im ersten Jahr mehr als 100000 Exemplare ab. Viel bedeutende gedankenvolle philosophische Werke sind in den letzten 50 Jahren geschrieben, darunter manche von bleibendem Wert auch für kommende Jahrhunderte. Trotzdem: die meisten unter ihnen mußten sich mit einer beschränkten Anzahl von Lesern begnügen. Haeckel darf sagen: veni, vidi, vici. Und nicht ein kleines populäres Büchelchen fand solch rasche Verbreitung, sondern ein respektabler Band von 473 S. gr. 8^0, vollgepfropft mit Fremdwörtern und durchaus nicht arm an Detailgelehrsamkeit.

Den »Welträtseln« folgten 1904 die »Lebenswunder«, »gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie«, auch sie sind jetzt schon in 10000 Exemplaren verbreitet. Ein Jahr später hielt Haeckel drei Vorträge[1]) in der Berliner Sing-Akademie, die großen Staub aufwirbelten, obwohl sie keinen einzigen Gedanken bringen, der nicht schon aus seinen früheren Schriften bekannt gewesen wäre.

1) Veröffentlicht unter dem Titel: »Der Kampf um den Entwicklungs-Gedanken« (1905).

a) Haeckel als Macht des Rückschritts.

Ohne Zweifel, Haeckel ist eine geistige Macht heutzutage. Aber nicht, wie er sich rühmt, Lichtbringer und Kulturträger, sondern eine Macht der Finsternis und des Rückschritts. In Weltanschauungsfragen steht er auf einem Standpunkt, den das moderne Denken längst überwunden hat. Und es genügt ihm nicht, seine Gedankentorheiten und Unklarheiten unter eigner Firma auf den Markt zu bringen — dann würden sie kaum wirken —: er verkündet sie als die notwendigen Konsequenzen der Naturwissenschaft und im besondern der Entwicklungslehre; dadurch diskreditiert er beide und erschwert es ihnen, auch bei den Anhängern des Alten den Grad von Bedeutung und Einfluß zu gewinnen, auf den sie mit Recht Anspruch machen können. Wenn die Orthodoxie noch immer gegen die Entwicklungslehre eifert, so ist in erster Linie der Radikalismus Haeckels und seiner Gefolgschaft daran schuld. Und schließlich auch der Naturforschung selbst kann sein seichtes Philosophieren nur zum Schaden gereichen. Auf dem Wege der Naturphilosophie à la Schelling hätte sie nie ihre großen Erfolge errungen; metaphysische Hypothesen und Träume in streng wissenschaftliche Untersuchungen einmengen taugt nun einmal nicht. Und gerade darin ist Haeckel groß. Er hat sich immer wieder von neuem als völlig unfähig erwiesen, Tatsachen und Theorien, Gegebenes und dessen Deutung scharf und gewissenhaft voneinander zu sondern (und doch beruht darauf das Heil der Wissenschaft!). Hypothesen werden ihm zu Dogmen, die Grenzen zwischen Möglichem und Unmöglichem verwischen sich, und selbst das Unmögliche erscheint ihm als notwendig, wenn es in den Zusammenhang seines Denkens paßt.

Haeckel ist eben durch und durch Dogmatiker, darin steht er mit Büchner auf einer Stufe. Aber als Naturforscher überragt er ihn weit: in seiner früheren besseren Zeit hat er neue Wege eingeschlagen, reiche Anregungen sind von ihm

ausgegangen, wichtige Resultate verdankt man seiner Arbeit. Beide Männer drängte es zu Synthesen, der intellektuelle Einheitstrieb war stark in ihnen entwickelt, mit einem Prinzip suchten sie die ganze Welt zu umfassen. Und trotzdem: als Philosophen sind beide vollständige Nullen!

Wie kommt das? Sie sind ganz und gar von dem einen Trieb erfüllt. Über dem Bedürfnis nach Einheit vergessen sie die in der Welt faktisch herrschende Vielheit und übersehen die Schwierigkeiten, welche sich ihrer Weltformel eben wegen deren Einfachheit entgegenstellen. In die einmal gefaßte Meinung sind sie völlig verrannt. Mögen die Gegeninstanzen noch so zahlreich sein, mögen sie sich in der nächstliegenden Erfahrung noch so stark aufdrängen: sie werden nicht beachtet, die Augen beider Forscher sind wie geschlossen für alles, was mit ihren Theorien nicht in Übereinstimmung steht.

Und vor allem, es fehlt ihnen das, was zwar nicht genügt, einen zum Philosophen zu machen (dazu gehören noch manche andere Dinge!), was aber, wenigstens heutzutage, die ganz unentbehrliche Vorbedingung für jedes Philosophieren ist: die erkenntnistheoretische Durchbildung. Daß es Grenzen für das menschliche Erkennen gibt, und zwar sehr enggesteckte, unüberschreitbare, wissen sie wohl vom Hörensagen, aber ihr Denken hat dies Wissen nicht in sich aufgenommen, seine Siegesgewißheit ist dadurch nicht herabgestimmt. Und wenn Haeckel sich auch dann und wann etwas reservierter ausdrückt, so sind das doch nur flüchtige Anwandlungen von edler Bescheidenheit oder — greisenhafter Schwäche, die auf jeden Fall das Ganze seiner Denkungsweise durchaus nicht zu modifizieren vermögen und sofort verschwinden, wenn es bei den Einzelfragen zur Entscheidung kommt. Dann ist des Rätsels Lösung doch stets entweder schon in Haeckels Hand oder steht wenigstens in naher Aussicht; die naturwissenschaftliche Forschung ist durch keine Schranken eingeengt, es gibt für sie kein undurchdringliches Dunkel. Auch nur ein

»Ignoramus« zu sprechen, fällt Haeckel schwer: ein »Ignorabimus« würde ihm nicht weiser Selbstprüfung, sondern feigem Mißtrauen in die eigene Kraft oder träger Zufriedenheit mit halb Erreichtem zu entstammen scheinen.

Für so manches, was ein jeder, der im philosophischen Denken auch nur einigermaßen geschult ist, als Binsenwahrheiten betrachtet, geht Haeckel (ebenso wie Büchner) jedes Verständnis ab. Vor allem für die Fundamentalerkenntnis, daß die uns nächstliegende Erfahrung die geistige ist, daß nicht materielles, sondern psychisches Geschehn das uns Bestbekannte und primär Gegebene ist. So kommt es denn, daß ihre Weltanschauungen nicht, wie andere Weltanschauungen, Aufrisse sind, denen an sich ein wirkliches Gebäude entsprechen könnte, daß sie vielmehr Pläne darstellen, auf Grund deren nirgends, nicht einmal in einem Wolkenkuckucksheim, einen Bau aufzuführen möglich wäre, Pläne, bei denen das Dach in der Erde ruht, während die Grundmauern hoch oben in den Lüften schweben.

Das ist der Grund, weshalb man die Unhaltbarkeit ihrer Systeme erweisen kann: sie zählen nicht unter die zwar nicht demonstrierbaren, eben darum aber auch nicht widerlegbaren Weltanschauungen. Sie können, wie ich zeigen werde, ad absurdum geführt werden auf Grund erkenntnistheoretischer und methodologischer Erwägungen.

b) Haeckel contra Kant.

Haeckel hat dieser Schrift die Ehre erwiesen, sich mit ihr zu beschäftigen, sowohl in den »Lebenswundern« (S. 505 ff.) als in dem »Glaubensbekenntnis der reinen Vernunft«, das er der Volksausgabe der »Welträtsel« als Nachwort mit auf den Weg gab (S. 164 ff.). Daß es zu keiner sachlichen Polemik kommen werde, war vorauszusehn. Er hat es verlernt zu hören, fremde Ansichten unentstellt in sich aufzunehmen, Gründe und Gegengründe objektiv und unparteiisch gegeneinander abzuwägen. Wer nicht für ihn ist, wird zum Dualisten gemacht.

Dies Verdammungsurteil trifft auch mich, obwohl die Tendenz meines Denkens, wie ich stark betont hatte, eine durchaus monistische ist. Er operiert gegen mich mit der Unterscheidung zwischen Kant I, dem Physiker, Monisten, Atheisten mit reiner Vernunft, und Kant II, dem Antiphysiker, Dualisten und Theisten mit reiner Unvernunft. Diese Gegenüberstellung spukte schon in den »Welträtseln« (S. 107/8, 401 ff., 453 ff.), jetzt ist eine geschlossene Theorie daraus geworden: in den »Lebenswundern« (S. 528) formuliert eine Tabelle in acht Punkten die einander entgegengesetzten Ansichten der beiden Kante, die als zeitlich aufeinander folgend gedacht werden (denn »im Verlauf einer dualistischen und dogmatischen Metamorphose« ist nach den Berliner Vorträgen — S. 86 — Kant I zu Kant II geworden; jener ist den »Welträtseln« — S. 107/8 — zufolge der jugendliche, wirklich kritische Kant, dieser der gealterte, dogmatische, wonach dann freilich seine Jugend etwas lange, bis ins 57. Jahr, gedauert haben müßte!). Kant I soll das Ding an sich für eine bloße Grille erklärt haben, eine immaterielle Geisterwelt für ein Luftgebilde der Phantasie, den Gottesglauben für bloße Dichtung; er ist der Begründer der monistischen Kosmogenie, der kritische Ergründer der reinen Vernunft, Kant II dagegen der Verfasser der dualistischen Kritik der Urteilskraft, der dogmatische Erfinder der praktischen Vernunft mit ihren »drei mystischen Phantasie-Gebilden« (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit). Nun bin ich gewiß der letzte, der versucht wäre, die zahlreichen Widersprüche und Inkonzinnitäten in Kants Philosophie zu leugnen oder zu verschleiern. Aber die Gegensätze, die Haeckel hier konstruiert, bestehen nur in seiner Phantasie, und beweisen lediglich das Eine zur Evidenz, daß Kants Persönlichkeit wie Kants Lehre ihm gleichermaßen böhmische Wälder sind. Er hat keine Ahnung davon, daß die Postulate der praktischen Vernunft schon 1781 in der »Kritik der reinen Vernunft« auftreten (ja! dem Grundgedanken nach sogar schon 1766 in den »Träumen eines Geistersehers«), daß Kant sein Leben lang

Theist und überzeugter Anhänger des Unsterblichkeitsglaubens war, daß er gerade in seiner früheren (nach Haeckel: monistischen) Zeit einen neuen Beweis für das Dasein Gottes aufstellte, daß er anderseits an der »monistischen Kosmogenie« bis zuletzt festhielt.

H. E. Ziegler in Jena meint,[1]) die »offiziellen Philosophen« hätten, wie aus ihren Entgegnungen ersichtlich sei, Haeckel seine abfällige Kritik Kants sehr übel genommen. Was mich betrifft, so bekenne ich gern, daß Haeckels Weisheitssprüche über Kant stets nur erheiternd auf mich gewirkt haben. Um sie übel zu nehmen, müßte man sie vor allem erst einmal ernst nehmen. Das ist aber wirklich zu viel verlangt bei solch apriorischen Konstruktionen, die mit den Tatsachen auch nicht mehr die entfernteste Aehnlichkeit haben. Der Himmel mag wissen, auf Grund welch seltsamer Nachrichten dies noch seltsamere Bild von Kants Philosophie in Haeckels grauer Hirnsubstanz — denn die besorgt bei ihm ja ganz allein das Denken! — entstanden ist. Kant selbst gelesen hat er sicher nicht; wäre es der Fall, so könnte selbst ein Haeckel nicht so unklar und verworren reden. Vielleicht taucht hier mit der Zeit noch ein Saladin II als Quelle auf: ein Gegenstück zu dem obskuren Gewährsmann, dem Haeckel seine Kenntnisse über Bibel und Christentum verdankt (vgl. S. 131 dieser Schrift). Von ihm mag er auch zu der kostbaren Anmerkung auf S. 453—5 der »Welträtsel« angeregt sein, wo Kant das Zeugnis ausgestellt wird, daß er es eventuell zu einer ganz anständigen Philosophie hätte bringen können, wenn er nur fleißig organische Naturwissenschaften studiert, im 3. Jahrzehnt seines Lebens (seiner Hauslehrerzeit) weite Reisen gemacht und — eine Frau genommen hätte. In den »Lebenswundern« (S. 367) werden die wohltätigen Einflüsse des Ehestandes weiter entwickelt: hätte Kant Kinder gehabt und ihre geistige Entwicklung schritt-

1) »Entwicklungslehre oder Apriorismus? Haeckel oder Kant?«, in: Das freie Wort. (Frankfurt a. M. 1904. S. 18—24.)

weise verfolgt, so hätte er seinen Apriorismus aufgegeben und wäre konsequenter Monist geworden. Ein Jammer, daß Kant nicht 100 Jahre später lebte, und in Haeckels Nähe. Haeckel als Heiratsstifter, um den Gefährdeten zu Beginn der drohenden dualistischen Metamorphose durch zarte Bande auf dem rechten Wege zu erhalten: es wäre ein rührendes, erhebendes Bild gewesen!

Auch H. E. Ziegler (a. a. O. S. 24) ist der Ansicht, daß Kant seinem Apriorismus hätte entsagen müssen, sobald er sich zu Entwicklungslehre und genetischer Psychologie bekannte. »Der Gegensatz zwischen Haeckel und den Kantianischen Philosophen ist unvermeidlich. Es ist der innere Widerstreit der genetischen Auffassung und des Apriorismus. Wir finden hier auch auf dem erkenntnistheoretischen Gebiet den Widerspruch zwischen der Entwicklungslehre und dem Schöpfungsglauben . . . Wer auf dem Boden der Entwicklungslehre steht, dem erscheint die Lehre vom Apriorismus als wertlos«. Ahnlich heißt es in den »Lebenswundern«: was ontogenetisch als a priori erscheint, »ist ursprünglich phylogenetisch durch eine lange Reihe von Gehirn-Anpassungen unserer Vertebraten-Ahnen erworben worden, durch unzählige Sinneswahrnehmungen und Erfahrungen a posteriori« (S. 76/7; vgl. auch S. 11/2).

Kant würde darauf antworten, daß die Gegner das von ihm erörterte Problem nicht richtig erfaßt haben; es handle sich für ihn absolut nicht um irgend welche Psychologie, um Genesis von Vorstellungen und geistigen Funktionen sei es im einzelnen Menschen sei es im ganzen Menschengeschlecht, sondern nur um die rein transzendentale Frage nach den Grundbedingungen aller Erkenntnis, um die Möglichkeit menschlicher Erfahrung überhaupt; seine Antwort auf diese Frage sei mit jeder genetischen Psychologie und jeder Entwicklungsgeschichte, soweit sie den Tatsachen der Erfahrung entsprechen, vereinbar.

Ich für meine Person habe es noch bequemer: jene Angriffe treffen mich gar nicht, da ich Kants Apriorismus und

Rationalismus in dem Sinne, in welchem Haeckel und Ziegler davon sprechen, nicht teile. Ich bin Empirist und erkläre Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Mathematik wie der Naturwissenschaft vom Standpunkt der Erfahrung aus. Auch bin ich überzeugt, daß die Dinge an sich in räumlich-zeitlichen Ordnungen stehn, die denen der Erscheinungswelt entsprechen. Kants Versuch, in seinen Postulaten der praktischen Vernunft etwas einem Beweise auch nur von fern Ähnliches zu liefern, halte ich für ganz verfehlt. Im Gegensatz zu ihm bin ich Pantheist und strenger Determinist, glaube also nicht an einen außerweltlichen Gott, nicht an eine Schöpfung der Welt durch ihn, auch nicht an ein vom Körper getrenntes immaterielles Seelenwesen. Ich stehe ganz auf dem Boden genetischer Auffassung, nehme einen lückenlosen allumfassenden Kausalzusammenhang an und eine »natürliche« Entwicklung von der anorganischen Welt zur organischen und in dieser hinauf bis zum Menschen (diesen eingerechnet!).

Dies mein monistisches Glaubensbekenntnis habe ich schon in der 1. Auflage dieser Schrift im Vorwort ausgesprochen. Haeckel sollte es also kennen. Trotzdem rechnet er mich — in direktem Widerspruch mit den Tatsachen — zu den »eifrigen dualistischen Gegnern der Welträtsel« und behauptet, ich stütze mich ganz und gar auf die von Kant II mit Hülfe der praktischen Vernunft entworfenen dualistischen Prinzipien der intelligibeln Welt (Nachwort der Volksausgabe der »Welträtsel« S. 165/6).

c) Kant contra Haeckel. Sinn des Titels. Absicht der Schrift.

Wenn ich trotz des Gegensatzes, in dem ich in sehr vielen Punkten zu Kant stehe, den Titel »Kant contra Haeckel« wählte, so geschah es, weil Kant die beiden gegen Haeckel vorzubringenden Hauptargumente zwar nicht als erster in die philosophische Betrachtung einführte, wohl aber sie besonders eindringlich geltend machte und so nicht wenig

dazu beitrug, daß aus ihnen »ewige Wahrheiten« wurden, die heutzutage unter allen Wissenden als etwas durchaus Selbstverständliches gelten. Der Titel soll also darauf hinweisen, daß meine wichtigsten Einwände nicht auf mich als Einzelpersönlichkeit zurückgehn, daß sie vielmehr (zum allermindesten der erste von ihnen) durch Kant zum Gemeingut der ganzen modernen wissenschaftlichen Philosophie geworden sind, als deren Sprecher ich nur auftrete.

Die beiden Hauptargumente lauten folgendermaßen: 1) Es ist ebenso unmöglich wie absurd, aus der Materie und ihren Bewegungen das geistige Leben erklären zu wollen; denn das Geistige ist das Primäre, die ganze materielle Welt dagegen (also die Welt der Naturwissenschaft) nur eine Welt von Erscheinungen und die Materie nichts als eine Schöpfung unseres Geistes. 2) Außerhalb der Erscheinungswelt ist für die Naturwissenschaft und für die Wissenschaft überhaupt leerer Raum; vom Transzendenten gibt es kein Wissen, sondern nur Glauben.

Es sind die Grundgedanken des erkenntnistheoretischen Idealismus, die ich gegen Haeckel ins Feld führe. Und in ihnen weiß sich nicht nur die ganze heutige Philosophie eins, soweit sie, an Kant oder Hume anknüpfend, erkenntnistheoretisch orientiert ist, sondern auch die eigentlich führenden Geister auf naturwissenschaftlichem Gebiet sind von ihrer Richtigkeit durchdrungen.

Kant bedeutet also das erkenntnistheoretische Panier, um das alle Gegner Haeckels sich scharen können. Das sollte der Nebentitel der ersten Auflage zum Ausdruck bringen: »Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus«; aus erkenntnistheoretischen Erwägungen ergab sich als sicheres Resultat, daß Haeckel ein Dogmatiker vom reinsten Wasser, ein Erzgläubiger ist, daß er Metaphysik, und zwar schlechteste Metaphysik, treibt, wo er behauptet streng naturwissenschaftlich vorzugehn.

Wenn der Nebentitel in dieser zweiten Auflage etwas anders lautet (»Für den Entwicklungsgedanken — gegen

naturwissenschaftlichen Dogmatismus«), so liegt dem nicht ein Stellungswechsel zugrunde — dazu war keinerlei Anlaß —; es sollte nur auch schon im Titel der Inhalt der ganzen Schrift wenigstens angedeutet werden. Denn mit jenen Gedanken des erkenntnistheoretischen Idealismus beschäftigen sich nur das zweite und vierte Kapitel, mit denen das erste eng zusammenhängt, da es nachweist, daß Haeckel nicht Monist, sondern Materialist ist. Im dritten Kapitel dagegen trete ich (nicht in Kants, sondern im eigenen Namen) für den Entwicklungsgedanken ein, für die Anschauung, daß eine natürliche einheitliche Entwicklung aus dem Reich des Anorganischen hinüberführt in das organische Gebiet und hier aufwärts von der einfachsten Zelle bis zum komplizierten Organismus des Menschen mit seinem hochentwickelten Geistesleben. Aber während der Dogmatiker Haeckel das zu wissen vorgibt und es als tatsächlich nachweisbar behauptet, bin ich bescheiden und glaube es nur, stelle es nur als ein Postulat der Naturwissenschaft und Metaphysik hin. Und zugleich zeige ich, daß die Konsequenzen, die Haeckel aus dem Entwicklungsprinzip zieht, weder aus diesem noch aus sonstigen Lehren moderner Naturwissenschaft mit irgend welcher Art von Notwendigkeit herfließen. Einheitlichkeit der Weltanschauung läßt sich auch auf anderem, philosophischerem Wege erreichen, als Haeckel es unternimmt. Seinem Scheinmonismus wird im Anschluß an Spinoza, auf den er sich oft, aber mit Unrecht beruft, der wahre Monismus entgegengestellt, nicht als beweisbares Faktum, sondern als persönliche Glaubensüberzeugung. Und es ergibt sich, daß dieser konsequente Monismus samt seiner Theorie der Allbeseelung und des psychophysischen Parallelismus mit der Naturwissenschaft, ihren Tatsachen, Folgerungen und Forderungen in bester Harmonie steht und ihr vollste Aktionsfreiheit gewährt.

Haeckels Weltanschauung, mit der er so gern paradiert als mit einem notwendigen Ergebnis des Entwicklungsprinzips, ist in Wirklichkeit auch nichts als ein individueller Glaube,

hervorgehend aus gewissen radikalen Tendenzen seiner Natur und daher stammenden eigenartigen Gemütsbedürfnissen. Daß dem so ist, dafür sind Lamarck und Darwin Zeugen, die Haeckel für seinesgleichen auszugeben und auf das Niveau seiner philosophischen Bildung herabzuziehen liebt, auch hier wieder im Widerspruch mit den Tatsachen; denn Lamarck bekennt sich in seiner »Philosophie zoologique« auf das Unzweideutigste zu dem deistischen Glauben an einen Gott und Schöpfer, und von Darwin ist eine briefliche Äußerung bekannt, nach der er nie ein Atheist in dem Sinne gewesen sein will, daß er die Existenz eines Gottes geleugnet hätte.

Erstes Kapitel.

Haeckels Weltanschauung: nicht Monismus, sondern Materialismus.

Motto: »Konsequentes Denken bleibt eine seltene Natur-Erscheinung.«
Haeckels Welträtsel (S. 439).

Haeckel hat wiederholt dagegen protestiert, daß man ihn zu den Materialisten rechne. Als Monismus oder Hylozoismus will er seine Weltanschauung betrachtet wissen und erblickt in ihr eine Vereinigung der Gegensätze des Materialismus und Spiritualismus (Lebenswunder 97). In einem Vortrag des Jahres 1892 beklagt er sich bitter darüber, daß gegen seine »monistische Ansicht des Verhältnisses von Kraft und Stoff, von Geist und Materie« so häufig der Vorwurf des Materialismus erhoben werde. »Ich habe schon früher wiederholt dargetan, daß mit diesem vieldeutigen Schlagworte gar nichts gesagt ist; man könnte an seine Stelle ebensogut das scheinbare Gegenteil ‚Spiritualismus' setzen. Jeder kritische Denker, der die Geschichte der Philosophie kennt, weiß, daß solche Schlagworte in den wechselnden Systemen die verschiedenste Bedeutung annehmen. . . . Klar und unzweideutig ist dagegen unser Begriff des Monismus oder der ‚Einheits-Philosophie'; für ihn ist ein ‚immaterieller lebendiger Geist' ebenso undenkbar, als eine ‚tote geistlose Materie'; in jedem Atom ist beides untrennbar verbunden«.[1])

1) Haeckel: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntnis eines Naturforschers, vorgetragen am

Ich meine doch, die Geschichte der Philosophie lehrt etwas anderes. Sie zeigt zwar klar, daß mit den kurzen resümierenden Bezeichnungen auf »—ismus, —ist, —ianer« oftmals großer Mißbrauch getrieben ist, aber anderseits auch nicht weniger klar, daß »Monismus« gerade eines der vieldeutigsten Schlagworte,[1]) »theoretischer Materialismus« dagegen ein relativ bestimmter, fest begrenzter Begriff ist. Womit nicht geleugnet werden soll, daß er im Lauf der Entwicklung Schwankungen und Fortbildungen unterworfen gewesen ist. Fr. A. Lange hat uns in vortrefflicher Weise ihre Geschichte geschrieben. Aber das Gemeinsame überwiegt doch bei weitem das, was die verschiedenen Begriffsbedeutungen voneinander trennt. Durch alle Wandlungen hindurch hat sich eine gewisse Summe von Merkmalen als bleibender Kern erhalten.

Erster Abschnitt.
Kennzeichen des Materialismus.

Ein Zwiefaches kommt vor allem in Betracht. 1. Für jede Art des Materialismus ist die Welt ohne innere Einheit, ohne Sinn, ohne Zweck, ohne Plan; das Ganze wie das Einzelne, Leben und Tod: nichts hat tiefere Bedeutung. Eine stetig fortschreitende Entwicklung in aufsteigendem Sinn gibt es nicht. Wohl überlebt das Zweckmäßige. Aber wie

---

9. Oktober 1892 in Altenburg beim 75jährigen Jubiläum der Naturforschenden Gesellschaft des Osterlandes. 8. verb. Aufl. Bonn. 1899. S. 26/7. Von mir zitiert als M., die »Welträtsel« als W. (nach dem vollständigen Text der großen Ausgabe), die »Lebenswunder« als L., die Berliner Vorträge (»Der Kampf um den Entwicklungs-Gedanken«) als K.

1) Als solches erweist er sich auch bei Haeckel, wenn es L. 341 heißt: »Unsere monistische Weltanschauung (— gleichviel ob man sie als Energetik oder als Materialismus — richtiger als Hylozoismus auffaßt —)«, und wenn er L. 92, 93 sowohl für seinen Monismus-Hylozoismus als für den theoretischen Materialismus den Terminus Hylonismus einsetzt.

lange? Das ganze organische Leben ist ja nur eine Episode; ist sie beendet, dann gibt es wieder nur Unbelebtes, wie es in der Unendlichkeit der Vergangenheit vor Entstehung des ersten Organismus nur Unbelebtes gab. Und das geistige Leben? Es ist noch viel, viel nichtiger und flüchtiger. Nicht das eigentliche Wesen der Welt haben wir in ihm zu erblicken, sondern einen Ausnahmefall, eine Abnormität, zwar durchaus gesetzmäßig entstanden, aber doch eine Seltsamkeit, die zum andern nicht so recht passen will. Dem kurzen Spiel einer Eintagsfliege ist es vergleichbar, schwebend über dem Meer der Ewigkeit und Unendlichkeit (Büchner). Daher ist es ohne dauernde Früchte. Ja, die geistigen Schöpfungen sind noch vergänglicher als die materiellen Dinge, denn von diesen bleibt doch wenigstens die Materie, mögen die Formen, welche sie annimmt, noch so sehr wechseln. Aber Gedanken, Ideen — was bleibt von ihnen? Sie werden verweht, als wären sie nimmer dagewesen. Nur soweit sie sich materiell darstellten und verkörperten, auf Papier durch Tinte und Druckerschwärze, oder in Stein und Eisen, Farbe und Ton: soweit bleibt wenigstens die Materie ihrer Verkörperung. Und indem sie allein bleibt und beharrt durch tausend und aber tausend neue Gestaltungen und Zusammensetzungen hindurch, legt sie ein beredtes Zeugnis ab für ihre Suprematie über jene Welt des Geistes, auf die der Mensch so stolz ist. Den letzten Grund hat die Suprematie darin, daß 2. alles Geistige durch Materie verursacht ist. Es ist eine Wirkung, die hier und dort bei besonderen Konstellationen der Materie eintritt. Nicht nur, daß es Geistesleben da allein gibt, wo Materie ist — dann wäre ein Parallelismus zwischen beiden denkbar. Der Materialismus behauptet mehr: das Psychische soll in direkter Abhängigkeit von der Materie stehen.

Wird die materialistische Weltanschauung ganz streng durchgeführt, so darf als wirklich nichts angenommen werden außer bewegter Materie und leerem Raum. Und das Nächstliegende ist, die Materie atomistisch zu denken: ihre letzten

Teile also nur durch Größe und Form verschieden, ohne irgend welche innern Qualitätsunterschiede. Aus der mannigfaltig verschiedenen Lage, Anordnung und Bewegung der einzelnen Atome müßte dann die ganze vielgestaltete, bunte, leuchtende, tönende Welt erklärt werden.

In dieser starren unerbittlichen Konsequenz, bei der die Tollheit doch wenigstens noch Methode hätte, ist der Materialismus nie aufgetreten, selbst im Altertum nicht. Damals kam er ihr am nächsten. Aber den Atomen wurde auch verschiedene Schwere angedichtet: angeblich ein bloßer Quantitätsunterschied wie Größe und Form, in Wirklichkeit aber ein innerer Qualitätsunterschied oder, wie wir heute uns auszudrücken pflegen, die Wirkung einer Kraft: der Anziehungskraft.

Was im Altertum sich nur heimlich einschlich, wird heutzutage mit Pomp empfangen: neben der Materie ist jetzt die Kraft ein Grundpfeiler des Materialismus. Und die Materialisten ahnen nicht einmal, daß sie damit im Grunde schon ihr ganzes System prinzipiell aufgeben. Kraft wirkt in die Ferne, wirkt also auch da, wo die Materie selbst nicht ist, wenn sie auch nur von irgend welcher Materie auszugehn vermag. Streng mechanistisch wäre der Materialismus dann, wenn allein Druck und Stoß (nicht das Unbekannte, was wir mit dem Ausdruck »Kraft« bezeichnen, ohne es zu erklären) bewegungserteilend wirkten. Aber seit Newton hatte sich (trotz Newton!) unsere Naturwissenschaft an Kräfte so gewöhnt, daß man den Gegensatz zwischen Mechanismus und Kraftwirkung nicht mehr empfand. Erst neuerdings versuchen manche (Faraday, Maxwell, H. Hertz) die streng mechanistische Denkungsweise wenigstens für die anorganische Welt wieder aufzunehmen und damit zu der alten Parole der Anschaulichkeit bis ins kleinste hinein zurückzukehren, während sich freilich zu gleicher Zeit die energetische Schule in gerade entgegengesetzter Richtung bewegt.

Echte Materialisten aber sind die modernen Kraft- und

Stoff-Männer zweifelsohne, wenn auch einige von ihnen, darunter sogar Büchner, eine andere Bezeichnung vorzögen. Die Kräfte, zu deren Annahme sie sich gezwungen sehen, sind die allgemeinen chemisch-physikalischen der ganzen Natur. Und dieselben sollen nicht etwa innere Qualitätsunterschiede in den Atomen begründen: sie wirken nur bewegungserteilend und sind notwendig, nur um die Bewegungserscheinungen zu erklären. Bewegte Materie und leerer Raum: das ist also auch heute noch für den Materialisten das einzige, was wirklich existiert. Nur daß die Materie mit Kräften als mit Bewegungsprinzipien ausgestattet gedacht wird. Aber nicht aus diesen Kräften als aus etwaigen Innenzuständen der Materie entwickelt sich Empfinden, Denken und Selbstbewußtsein, sondern allein gewisse, seltene Verhältnisse der Lagerung und Zusammensetzung der kleinsten Teilchen erzeugen das gesamte geistige Leben. Der materialistische Standpunkt wird erst da verlassen (dann aber auch sofort und grundsätzlich), wo die Materie als denkend oder empfindend gedacht wird oder wenigstens als mit Innenzuständen versehen, die sich in allmählicher gesetzmäßiger Entwicklung zum Empfinden und Denken erheben. Wo das nicht zutrifft, wo die Materie empfindungslos ist und bar an qualitativ verschiedenen Innenzuständen, wo also aus der äußeren Konstellation der Atome alle Mannigfaltigkeit und Vielgestaltigkeit der Welt, das ganze geistige Geschehn eingerechnet, hervorgehn soll: da ist echter Materialismus, auch wenn seine strenge Konsequenz durch Zulassung des Kraftbegriffs aufgegeben wird.

Das ist eine Erkenntnis von fundamentaler Wichtigkeit: in ihr besitzt man ein Schibboleth, die Geister zu scheiden. An diesem Maßstab gemessen, gibt sich Haeckels Monismus als Materialismus zu erkennen, wenn auch — der Unklarheit seines ganzen Denkens entsprechend — als ein Materialismus, der jeden Augenblick in andere Anschauungsweisen übergeht.

Den Kern aller Probleme bildet für den Materialisten

das Verhältnis des Psychischen zum Physischen. Da ist sein »hic Rhodus, hic salta!« Andere Standpunkte könnten ihr Ignoramus eingestehn: der Materialismus ist verbunden zu erklären, zu beweisen, anschaulich darzustellen. Denn er will ja nicht nur eine mögliche Hypothese sein, er behauptet vielmehr mit völliger Gewißheit, daß nichts existiert als die Materie und ihre Kräfte, daß aus ihr und ihren Konstellationen alles abzuleiten ist.

Freilich, gerade so gut könnte er erklären wollen, wie aus Brot Körner werden, statt aus Körnern Brot, oder wie Lettern Gedanken hervorbringen, wo doch Gedanken in Lettern nur ihre Verkörperung finden. Erklären, wo in Wirklichkeit das Gegenteil von dem stattfindet, was man erklären will, ist eben ein unmöglich Ding. Da wird man sich denn nicht wundern, wenn der Materialismus, statt die Entstehung des Psychischen aus dem Physischen anschaulich und begreiflich zu machen, es bei allgemeinen Redensarten bewenden läßt, und wenn noch dazu diese Redensarten unklar und verschwommen sind und teilweise stark voneinander abweichen. Wo das Problem auf den Kopf gestellt wird und in der Sache selbst deshalb Unklarheit herrschen muß, da kann man nichts anderes erwarten als schwankende und schillernde Ausdrücke.

Auf drei Typen lassen sich die verschiedenen Äußerungen der Materialisten über die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen zurückführen, und alle drei Typen trifft man sehr oft in einem und demselben Werk friedlich nebeneinander in lieblichster Verwirrung.

Es wird behauptet: 1. Empfindung-Gedanke sind Eigenschaften der Materie, welche dieser aber nur unter gewissen besondern Umständen zukommen; 2. sie sind in Wirklichkeit Bewegungen und erscheinen uns nur als etwas anderes, Geistiges; 3. Bewegung bringt Empfindungen und Gedanken als ihre Wirkungen hervor.

Alle drei Behauptungen finden sich auch bei Haeckel. Selbst in diesem Durcheinander bewährt er sich als getreuen

Vasallen des Materialismus. Bevor ich hierfür Belegstellen anführe, bedarf das Aushängeschild der Welträtsel, der Monismus, dieser »klare und unzweideutige Begriff«, noch der Erörterung.

Zweiter Abschnitt.

Haeckels Scheinmonismus.

Was sagt das Wort? Doch nur, daß die betreffende Weltanschauung auf irgend welche Einheit Wert legt und sich damit in Gegensatz zu irgend welchem Dualismus oder Pluralismus stellt. Aber welcher Art diese Einheit ist? auf welche Gebiete sie sich bezieht? ob sie Materialismus oder Spiritualismus ein- oder ausschließt? darüber ist aus dem Begriff »Monismus« nichts zu entnehmen.

Faktisch, in der näheren Ausführung, handelt es sich bei Haeckel um eine dreifache Art von Einheit: 1. um die Einheit von Gott und Natur: sie wird von Haeckel behauptet, ist aber, wie sich gleich zeigen wird, in seinem System in Wirklichkeit nicht vorhanden, da dasselbe nur die Natur, aber nichts Göttliches kennt; 2. um die Einheitlichkeit in der Weltentwicklung: hier liegt seine Force, aber der Preis, den er zahlt, ist ein unnötig hoher; das dritte Kapitel wird nachweisen, daß man alles Wertvolle an seinen Behauptungen aufrecht erhalten kann, ohne die Voraussetzungen, Folgerungen und — Unklarheiten zu teilen; 3. um die einheitliche Konstitution des Weltalls: hier kann überhaupt nicht von Monismus, sondern nur von Dualismus die Rede sein.

a) Einheit von Gott und Natur.

Zwar, offiziell führen die »Welträtsel« sich ein als Erneuerung des Spinozistischen Systems. Sie »halten fest an dem reinen und unzweideutigen Monismus von Spinoza: Die Materie, als die unendlich ausgedehnte Substanz, und

der Geist (oder die Energie), als die empfindende oder denkende Substanz, sind die beiden fundamentalen Attribute oder Grundeigenschaften des allumfassenden göttlichen Weltwesens, der universalen Substanz« (W. 23). Also die Materie eine Substanz und zugleich die Eigenschaft einer Substanz! Ein zünftiger Philosoph würde schon durch diesen einen Ausdruck völlig gerichtet sein! Bei Haeckel muß man, was Bestimmtheit, Klarheit, Adäquatheit der Begriffe betrifft, von vornherein Ernst machen mit dem Wort: Lasciate ogni speranza voi ch' entrate.

Das tritt womöglich noch stärker in den »Lebenswundern« hervor. Nach L. 92, 519/20 sind Haeckels und Spinozas Monismus ein und dasselbe, L. 521 spricht dagegen von den »Schwierigkeiten, welche die Verbindung unseres Monismus mit der Substanz-Lehre von Spinoza darbietet«. Nach L. 92 versteht Spinoza unter seinem Attribut des Denkens (cogitatio) die unbewußte Empfindung, nach L. 520 »in allgemeinstem Sinne die Energie«, dicht daneben werden die spinozistischen Attribute ganz materialistisch als Stoff und Kraft gedeutet, L. 522 aber erfahren wir auf einmal, daß »tatsächlich ja die Energie, auf welche die moderne Energetik alle Erscheinungen zurückführen will, in der Substanzlehre von Spinoza keinen selbständigen Platz neben der Empfindung« findet, und Haeckel fühlt jetzt das dringende Bedürfnis, den Begriff der Energie von der Empfindung abzulösen und auf die Mechanik zu beschränken, so daß die Bewegung als eine dritte Grundeigenschaft der Substanz neben die Materie und die Empfindung tritt. Gegen Ende des Werkes erscheint daher plötzlich eine »Dreieinigkeit der Substanz« auf der Bühne, und in nicht minder überraschender Weise wird ihr die Eigenschaft zugesprochen, daß sie die sicherste Basis für den modernen Monismus bietet. Spinoza ist entthront, weil seine Identitätslehre (»die ältere«, im Gegensatz zur Haeckelschen) in Schwierigkeiten verwickelt; darum wird sein »Attribut des ‚Denkens' (oder der Energie) in zwei koordinierte Attribute zerlegt, in Empfindung (Psychoma) und Bewegung

(Mechanik)«. Nach dieser Orgie der Begriffsverwirrung (man denke: Bewegung bei Spinoza auf seiten des Attributs cogitatio!!) wird sodann in einer Tabelle (L. 527) die »monistische Trinität der Substanz« mit ihren drei Attributen der »dualistischen Trinität der Gottheit« mit ihren drei Personen gegenübergestellt und so die neue Religionsgründung vollendet.

Doch genug von diesem terminologischen Tohuwabohu! Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, daß die Gleichsetzung von Geist und Energie (W. 249: Geist = die allumfassende denkende Substanz-Energie) oder gar von Cogitatio und Energie im Sinne von bewegender Kraft (cf. W. 250) ganz und gar nicht spinozistisch ist. Und einer der wichtigsten Glaubensartikel Spinozas: seine einheitliche unendliche Substanz (ens absolute infinitum) wird von Haeckel völlig aufgegeben. Was dieser Substanz nennt, entpuppt sich bei näherer Betrachtung als eine bloße Summe des Existierenden: die Gesamtheit des vorhandenen Stoffes und der vorhandenen Kraft. Gott kann bezeichnet werden »als die unendliche Summe aller Naturkräfte, als die Summe aller Atomkräfte und aller Ätherschwingungen«. Wie wohl müssen sich die Anhänger der monistischen Religion unter ihrem Papst und Propheten Haeckel fühlen, der ihnen mit so liebenswürdigem Entgegenkommen freie Auswahl unter all diesen schönen Dingen gestattet. Denn »auf den Namen kommt es nicht an«, nur »auf die Einheit der Grundvorstellung, auf die Einheit von Gott und Welt, von Geist und Natur« (M. 33).

Aber wo ist hier denn eine Einheit? Ich sehe nichts als eine Summe. Wenn ich mir ein Dutzend Hyazinthenzwiebeln kaufe, sie vor mir fein säuberlich auf dem Tisch ausbreite und mit den Ziffern 1—12 etikettiere: werden sie dadurch zu einer Einheit? Bei einer wahren Einheit müßte das Ganze doch wenigstens ideell den Teilen vorangehn. Soll die eine Substanz (Gott oder die »Natur«) Materie und Energie als zwei untrennbare Attribute an sich aufweisen, so muß sie doch entweder auch unabhängig von

diesen beiden Attributen, für sich, existieren oder wenigstens ihnen realiter zu Grunde liegen und ideell vorhergehn: sie darf nicht vollständig in ihnen aufgehn, kann nicht ganz und gar identisch mit ihnen sein. Bei Haeckel ist weder das erste noch das zweite, ja nicht einmal das dritte der Fall. Für ihn ist Gott überhaupt nichts realiter Existierendes, er ist nur eine Idee, nur eine Benennung, er existiert nur in unserem Gehirn, wenn wir alles Vorhandene (Stoff und Materie) in Gedanken zusammenfassen und mit einem einheitlichen Namen belegen. Seine Begriffe von Gott, Natur, einheitlicher Substanz haben also keine andere Funktion und keine andere Bedeutung als unsere Zahlen und Maßbegriffe, wie z. B. Dutzend oder Schock, Liter oder Ar. Eben darum hat aber Haeckels Anschauungsweise mit der Spinozas auch nicht die entfernteste Ähnlichkeit. Spinoza betont die Einheit und Einheitlichkeit seiner Substanz so sehr, daß die Einzeldinge darüber ihre Selbständigkeit verlieren. Bei Haeckel ist der letzteren Selbständigkeit so groß, daß von Einheit überhaupt nicht mehr die Rede sein kann.

Nicht Monismus und Pantheismus müßte er seine Weltanschauung also nennen, sondern Pluralismus und Atomismus. Für etwas Göttliches bleibt kein Platz, und die Welt ist keine Einheit, sondern eine Vielheit von innerlich zusammenhangslosen Stoffen und Kräften. Verbunden sind sie allein durch die Einheit der Entwicklung, durch die Einheit des allumfassenden Kausalzusammenhanges: aber diese Verbindung ist nur eine äußere, sie bewirkt nur eine Einheit des Werdens, nicht des Seins. Die Gesamtsumme an Stoff und Kraft bleibt zwar stets dieselbe, aber sie bleibt auch stets eine bloße Summe, also ein Vielfaches: nie wird sie allein durch Beharren zu einer wirklichen Einheit. Einheit haben nur die Begriffe »Stoff« und »Kraft«, aber eine Einheit, die in der Natur nirgends vorkommt, die nur im Geist des Menschen ihren Sitz hat. Denn »Stoff« und »Kraft« (im Singular) sind bloße Abstraktionen, keine phy-

sischen Einheiten; in der realen Wirklichkeit gibt es nur einzelne Stoffe und einzelne Kräfte.

b) Einheitliche Konstitution des Weltalls.

Und weiter: auch hinsichtlich der Konstitution des Weltalls bringt Haeckel es zu keinem wirklichen Monismus. Mit großem Nachdruck betont er stets, daß nirgends im All Stoff ohne Kraft oder Kraft ohne Stoff vorkommt. Es sei der Fall: dann stünden Kraft und Stoff zwar stets mit einander in engstem Zusammenhang, aber auch stets nur als eine Zweiheit, die nie zur Einheit wird. Bei Spinoza ist eine solche Einheit vorhanden, weil Denken und Ausdehnung nur zwei Attribute einer und derselben Substanz sind. Aber Haeckel kennt, wie wir sahen, diese Substanz nicht; er kann darum auch nicht die Einheit von Stoff und Kraft behaupten, sowenig wie eine menschliche Hand, die sich ein ganzes Jahrzehnt von ihrem Handschuh nicht trennte, dadurch mit ihm zu einer Einheit verwachsen würde.

Der Zusammenhang zwischen Stoff und Kraft macht Haeckel im allgemeinen keine Schmerzen. Er ist eben da, als etwas Gegebenes, Unbestreitbares, und braucht nicht weiter erklärt zu werden. Und bei fast allen Einzelfragen tritt auf das Klarste hervor, daß Haeckel die Materie als die Substanz, den Träger betrachtet, die Kraft als ihre Eigenschaft, als ihr Attribut, oft auch, so unausdenkbar der Gedanke ist: als ihre Wirkung. Da ist also auch das letzte geschwunden, was noch an Spinoza erinnern könnte. Wir befinden uns ganz und gar auf dem Boden des theoretischen Materialismus. Dafür spricht auch die Tatsache, daß Haeckel seine Anschauungsweise in Gegensatz stellt zu der »parallelistischen Psychologie«, zu der Spinoza sich heutzutage gerade bekennen würde (W. 248. L. 520). Ganz materialistisch gedacht ist es ferner, wenn Haeckel die drei transszendenten Welträtsel du Bois-Reymonds (Wesen von Materie und Kraft, Ursprung der Bewegung, Entstehen der einfachen Sinnesempfindung und des Bewußtseins) durch seine

»monistische« Auffassung der Substanz für »erledigt« hält (W. 18).

Das Gewissen scheint freilich unserm Philosophen doch etwas zu schlagen, wenn er der Welt diese frohe Botschaft verkündet. Denn auf derselben Seite 18 hören wir: »die monistische Philosophie wird schließlich nur ein einziges, allumfassendes Welträtsel anerkennen, das Substanz-Problem«. Und damit sind wir zu einer kleinen Gruppe von Stellen gekommen, in denen sich zu Spinozismus und Materialismus noch ein dritter Standpunkt gesellt: Kantischer Kritizismus. Wahrlich, eine reichbesetzte Tafel! Schade nur, daß Gerichte zusammengestellt sind, die in einem philosophischen Magen nicht zusammenpassen wollen. Kantischer Kritizismus (oder allgemeiner: erkenntnistheoretische Betrachtung) hätte die Grundlage des ganzen Werkes bilden müssen. Aber freilich! Dann wäre es ungeschrieben geblieben. Darum bringt Haeckel die meisten derartigen Stellen vorsichtigerweise nur in Anmerkungen oder Schlußbetrachtungen. Da hören wir denn auf einmal, daß er in der »Grundfrage von dem Zusammenhang von Materie und Kraft« eine »noch! wirklich vorhandene Grenze des Naturerkennens bereitwillig anerkennt«, daß uns das »eigentliche Wesen der Substanz immer wunderbarer und rätselhafter wird, je tiefer wir in die Erkenntnis ihrer Attribute, der Materie und Energie, eindringen, je gründlicher wir ihre unzähligen Erscheinungsformen und deren Entwicklung kennen lernen«. »Was als ‚Ding an sich' hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heute noch nicht. Aber was geht uns dieses mystische ‚Ding an sich' überhaupt an, wenn wir keine Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht? Überlassen wir daher das unfruchtbare Grübeln über dieses ideale Gespenst den reinen Metaphysikern« (M. 40. W. 437/8).

Fürwahr, Haeckel hat seinen wahrsten Beruf verfehlt: er hätte Verwandlungskünstler werden sollen, und die »phänomenalsten« Erfolge wären ihm sicher gewesen. Welch'

unübertreffliche Kunst in dieser kleinen Stelle! Wirklichkeitsfroh beginnt sie mit dem »eigentlichen Wesen der Substanz«, das ja immerhin etwas Rätselhaftes sein mag, aber doch zweifelsohne wirklich existiert. Dann wird es zum Ding an sich, ohne zunächst auch nur einen Schatten von Realität einzubüßen. Aber plötzlich erhebt sich ein leichter Nebel auf der Bühne, das Ding an sich wird mystisch, schon weiß man nicht mehr recht, ob es überhaupt existiert, und — hocus pocus abracadabra — entschwunden ist es als »ideales Gespenst«.

Aber nur auf kurze Zeit! Denn bald taucht es an anderm Ort wieder auf, und zwar diesmal in der Gestalt des Sensenmannes. »Drohend schwingt er seine Hippe«, um dem ganzen Haeckelschen Monismus den Garaus zu machen. »Von fundamentaler Bedeutung«, hören wir, »werden stets Kants kritische Prinzipien der Erkenntnistheorie bleiben, der Nachweis, daß wir das eigentliche tiefste Wesen der Substanz, das ‚Ding an sich' (— oder den ‚Zusammenhang von Materie und Kraft' —) nicht zu erkennen vermögen; unsere Erkenntnis bleibt subjektiver Natur; sie ist bedingt durch die Organisation unseres Gehirns und unserer Sinneswerkzeuge und vermag daher bloß die Erscheinungen zu begreifen, welche uns die Erfahrung von der Außenwelt übermittelt« (M. 40).

Eine sehr interessante Stelle, die uns in einen bodenlosen Abgrund von Unklarheit schauen läßt! Daß der »Zusammenhang von Materie und Kraft«, also eine bloße Relation, identisch ist mit dem so vielumstrittenen und in so heißer Sehnsucht gesuchten Ding an sich: das ist eine Entdeckung, ebenbürtig der früher (S. 19) mitgeteilten, durch welche die Materie aus einer Substanz zur Eigenschaft einer Substanz gemacht wurde. — Mit dem Monismus ist es jetzt endgültig vorbei. Denn vermögen wir den Zusammenhang von Stoff und Kraft nicht zu erkennen, so ist er eben für uns nicht vorhanden. Hinter den Erscheinungen, im Ding an sich, mag verborgene Einheit sich finden. Die Er-

scheinungswelt, in deren Grenzen wir ja gebannt sind, zeigt auf jeden Fall nur Zweiheit: Stoff und Kraft, zwar stets verbunden, aber ohne daß wir die Art ihres Verbundenseins erkennen oder begreifen könnten.

Was aber die Hauptsache ist: haben wir es überall nur mit subjektiv bedingter Erkenntnis, nur mit Erscheinungen zu tun, dann wird dem Materialismus der Boden völlig entzogen. Haeckel sägt mit dem Zugeständnis, das er Kant in der zitierten Stelle macht, selbst den Ast ab, auf dem er sitzt. Lieber hätte er Kant ganz ignorieren sollen, als an einem so prinzipiellen Punkt eine Nachgiebigkeit zeigen, deren Tragweite er nicht einmal ahnt. Er gliche dann dem Berauschten, der allein nüchtern zu sein glaubt unter lauter Trunknen: »rechter Hand, linker Hand, beides vertauscht«. So aber ist er wie ein Don Quixote, der seine eigne Geschichte liest und, statt aus seinem Traumleben zu erwachen, sie noch weiter kolportiert und aus ihr Begeisterung zu neuen Heldentaten schöpft.

Und lieber Kant gar nicht nennen, als seine Ansicht so entstellen! Unsere Erkenntnis ist nach seiner Lehre — behauptet die obige Stelle — durch die Organisation unseres Gehirns bedingt und kann »daher« bloß Erscheinungen begreifen. Möchte Haeckel doch bei seinem Kollegen Liebmann in die Schule gehen und dort lernen, was »Erscheinungen« sind! Ist etwa das Gehirn keine Erscheinung? ist es etwa das Ding an sich? oder, was ja nach Haeckel dasselbe sein müßte: finden wir im Gehirn den gesuchten Zusammenhang von Materie und Kraft? Ist das aber nicht der Fall, ist auch das Gehirn nur eine Erscheinung: wie kann dann unsere Erkenntnis bedingt sein durch ein Etwas, das in Wirklichkeit von ihr, von unserer Art aufzufassen abhängig ist? Alles was erscheint, ist erst durch uns, durch unsere Erkenntnisfunktionen. Und diese Erkenntnisfunktionen sollten wieder in Erscheinungen bestehn? Ja, ja, Haeckel hat recht: »konsequentes Denken bleibt eine seltene Naturerscheinung« (W. 439).

Doch bevor ich diese Gedankenreihe weiter verfolge und in ihrer ganzen siegreichen Kraft gegen den Materialismus zur Geltung bringe, will ich, um Haeckels Materialismus, den er selbst ja nicht wahrhaben will, zu erweisen, einige seiner Äußerungen über die Abhängigkeit des Psychischen und Physischen anführen: zunächst allgemeinere Wendungen, dann bestimmtere Aussprüche nach den drei oben (S. 17) aufgestellten Typen geordnet.

Dritter Abschnitt.

Haeckels Materialismus.

a) Allgemeinere Wendungen. — Gehirnphysiologie und Psychologie.

Schon in den allgemeineren Wendungen, die keine eigentliche Theorie enthalten, tritt Haeckels materialistische Auffassung der geistigen Vorgänge auf das Klarste hervor.

Das Seelenleben ist nach ihm eine Summe von Lebenserscheinungen, die gleich allen anderen an ein bestimmtes materielles Substrat gebunden sind (W. 105). Denken und Vernunft beruhen auf materiellen Vorgängen (W. 256). Die Erkenntnis der Wahrheit ist ein physiologischer Naturprozeß (L. 26).

Ein Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften kann demgemäß für Haeckel nicht vorhanden sein. Die Psychologie gehört zu den Naturwissenschaften, sie ist ein Zweig der Physiologie, und diese wieder ein Teil der Biologie. Die Seelenlehre steht als nächstverwandte Wissenschaft neben Sinneslehre, Bewegungslehre, den Lehren vom Stoffwechsel und von der Zeugung als den vier übrigen Teilen der Physiologie (W. 124). Am wichtigsten und unentbehrlichsten ist demgemäß für den Psychologen die genaue Kenntnis des Gehirns als des wichtigsten Organs des Seelenlebens. Weil es daran so oft fehlt, ist »der größte Teil

der gewaltigen psychologischen Literatur heute wertlose Makulatur« (W. 111). »Gleich der neueren Physiologie und Pathologie muß auch die Psychologie und Psychiatrie der Zukunft sich zellular gestalten, und in erster Linie die seelischen Funktionen der Zellen untersuchen« (M. 22).

Also fort mit psychologischer Analyse! Weg mit dem Streben, das psychische Geschehen in uns präzis zu erfassen und klar zu beschreiben! Nicht Menschenseele! Zellseele — das ist das Wahre. Haeckel sagt es, und Haeckel muß es wissen, denn er hat ja die »Zellseelen« entdeckt.

Die Herren Gehirnforscher sind heutzutage manchmal sehr geneigt, die ganze introspektive Psychologie einfach zum alten Eisen zu werfen. Auf dem dritten Psychologenkongreß zu München (1897) sprach der russische Irrenarzt v. Dechterew diese Überzeugung in so krassen Worten aus, daß eine gegenseitige Verständigung nicht möglich schien und der Vorsitzende empfahl, die Debatte zu schließen. Fast könnte einem der verbrecherische Wunsch aufsteigen, es möchten noch einige Dutzend Werke in der Art der »Welträtsel« erscheinen: vielleicht verginge den Herren dann der Wunsch, von der Plage der Psychologie befreit zu werden.

Es ist instruktiv zu sehen, wie Haeckel, vom Rettungsseil der angeblich altersschwachen Psychologie nicht gehalten, auf dem wogenden Meer unklarer Begriffe hoffnungslos untergeht. Da wird das Denken zu einer »subjektiven Empfindung« (W. 52). »Bewußte Empfindung« gibt es zwar erst beim Menschen und bei den höheren Tieren; aber schon das einfachste Psychoplasma als solches ist empfindlich und hat Gedächtnis, auf den höheren Stufen der Organisation entwickeln sich spezifische Sinnesorgane, durch »Assozion« (ein Wort Haeckelscher Prägung! der gewöhnliche Sterbliche sagt »Assoziation«) der früheren isolierten Empfindungen entstehen Vorstellungen — alles aber unbewußt. Ferner gibt es ein unbewußtes zellulares und »Histonal«-Gedächtnis. In diesem Stil geht es munter fort, seitenlang.

Und es sind das nicht etwa Ausdrücke, die man vom Standpunkt des psychophysischen Parallelismus aus zu verstehen hat. Dann gäben sie eventuell noch Sinn: Empfindungen, Vorstellungen etc. wären stets mit parallelen Bewegungsvorgängen verbunden; kämen unter gewissen Bedingungen die Empfindungen etc. nicht zum Bewußtsein (würden sie nicht apperzipiert), so könnte man die betreffenden Bewegunsvorgänge als unbewußte Empfindungen etc. bezeichnen. Aber bei Haeckel sind die betreffenden Ausdrücke durchaus materialistisch aufzufassen! Das Bewußtsein ist für ihn ein physiologisches Problem (W. 211), die Seele eine Summe von physiologischen Funktionen (M. 21), Empfindung, Denken, Urteilen, Schließen sind physiologische Vorgänge (W. 234), die Sprachen (wie Deutsch, Französisch, nicht etwa das Sprechen!) physiologische Tätigkeiten.

Die Worte (nicht Begriffe!) »physiologische Tätigkeiten, Funktionen« etc. sollen die Brücke bilden, die Haeckel vom Physischen zum Psychischen hinüberführt. Unter jenen Worten vereinigt er die disparatesten Dinge: psychisches Geschehen und die wirklichen physiologischen Vorgänge, d. i. Bewegungserscheinungen. Jene Worte oder Namen (denn mehr sind sie nicht!) erlauben ihm, alles durcheinander zu werfen und dieselbe Sache unterschiedslos bald als Seelentätigkeit, bald als Bewegungsvorgang zu betrachten. Seine unbewußten Empfindungen etc. sind eigentlich nur rein biologische resp. physiologische Vorgänge (also Bewegungserscheinungen). Da aber bei ihm alle Seelentätigkeit auch nur Gehirnfunktion und alle Gehirnfunktion auch Seelentätigkeit ist, stellt er wirklich den Begriff von einer Empfindung auf, die nicht nur zeitweilig unter bestimmten Verhältnissen unbewußt bleibt, sondern die überhaupt nicht empfunden werden kann, von niemand, von keiner Zelle und keinem komplizierteren Organismus, und ebenso den Begriff von Vorstellungen, die prinzipiell nicht, in keinem Bewußtsein, vorgestellt werden können.

Die Folge ist eine Unklarheit und Verschwommenheit der ganzen psychologischen Terminologie, die jedem, der auch nur etwas an klares Denken und reinliche Scheidung der Begriffe gewöhnt ist, nach kurzer Zeit auf die Nerven fällt. Doch das wäre noch zu ertragen. Schlimmer ist, daß Haeckel darüber die wichtigste Eigenschaft des Forschers völlig verloren geht: das Gefühl für das Tatsächliche, wirklich Gegebene. Er wirft Tatsache und Theorie, das Gegebene und die Interpretation dieses Gegebenen in ganz unwissenschaftlicher Weise durcheinander. So will er bei Bildung der Keimblase (Blastula) unmittelbar psychologische Tatsachen, teils Bewegungen, teils Empfindungen, beobachten können (W. 180). Welche Verwirrung der Begriffe! Die Bewegung eine psychologische Tatsache! Und Empfindungen beobachtet, unmittelbar beobachtet bei der Zellteilung des befruchteten Eis! Als ob man je etwas anderes sähe als Bewegungen und als ob Empfindungen (abgesehn von den eignen!) je anders als erschlossen werden könnten!

Dieselbe Gefahr, der Haeckel hier unterlegen ist, droht auch den Gehirnanatomen und -physiologen, wenn sie mit der Psychologie nichts zu schaffen haben wollen. Die Psychologie läßt sie doch nicht los: fliehen sie die wissenschaftliche, so fallen sie der unwissenschaftlichen, populären anheim oder irgend welchen Gespinsten, die sie im eignen Hirn ausgebrütet haben. Galls Beispiel sollte sie warnen; hätte er eine bessere, wissenschaftlichere Psychologie gehabt: auch seine Theorie wäre besser geworden. Könnte ein Mensch im Gehirn herumspazieren wie in einer Fabrik und verstünde er jedes Ineinandergreifen der Räder und Schrauben: was sähe er? Bewegungen und immer wieder Bewegungen und nichts anderes! Und v. Dechterew könnte so alt werden wie Methusalem: er würde den eigentlichen Sinn dieser Bewegungen nie durchschauen, wenn er nicht in sein eignes Innere blickte und von seinen geistigen Erfahrungen sich Rat holte! Die Sprache der Gehirnvorgänge bedarf der Interpretation eben so sehr wie die Mienen- und

Gebärdensprache. Ein Forscher, der allein aus den Gehirnbewegungen ohne weiteres entnehmen wollte, was sie bedeuten, gliche einem Tor, der eine fremde Sprache lernen will, ohne auch nur das Alphabet zu kennen, und der nun über den stummen Zeichen brütet, um sie zu enträtseln, während doch im Nachbarhaus ein Sprachlehrer wohnt, bereit ihm zu helfen. Wer nicht die Tatsachen seines geistigen Lebens, die elementaren wie die komplizierten, kennt: wie kann der sie in diesen oder jenen Gehirnvorgängen wiedererkennen? Und läge diese Kenntnis auf der Gasse: wie wäre es dann erklärlich, daß so viele widersprechende Ansichten in der Psychologie einander abgelöst haben? Auch der Gehirnphysiologe muß deshalb psychologisch geschult sein; durch scharfe eindringliche Analyse muß er sich gewöhnt haben, Tatsachen und Theorien, Wirklichkeit und Einbildung zu scheiden. Er braucht sich keiner psychologischen Schule anzuschließen: es wäre sogar schädlich, täte er es. Denn jede Schule schwört zu einer Theorie, und nicht um Theorien handelt es sich für den Physiologen, sondern allein um das im geistigen Leben tatsächlich Gegebene: das hat er klar aufzufassen, reinlich zu sondern, und dann mit seinem Gehirnbefunde in Verbindung zu bringen.

Dazu bedarf es aber vor allem auch einer Klärung des Wustes überkommener Begriffe: nicht Anschluß an die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit populärer Psychologie muß die Losung sein, sondern kritische Prüfung und Reinigung derselben. Und auch das ist eine Arbeit, die nicht so nebenbei von jedem getan werden kann. Sie setzt vielmehr tüchtige psychologische Durchbildung und historisch-genetische Auffassungsweise voraus. Ob, um beides sich anzueignen, der Besuch von Zirkus, Hunde- und Affentheatern, den Haeckel allen »Psychologen vom Fach« zur Öffnung ihrer blöden Augen so ganz besonders warm ans Herz legt (W. 453), das Richtige und in erster Linie Empfehlenswerte ist?

Bei Haeckel hat er auf jeden Fall nicht den wünschenswerten Erfolg gehabt. Sonst würde ich mich jetzt, wo es gilt Beispiele anzuführen für den ersten der S. 17 genannten drei Typen, nicht in Zweifel darüber befinden, ob gewisse oft gebrauchte Ausdrücke dem ersten oder dritten Typus zuzurechnen sind.

b) Bestimmtere Aussprüche über die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen.

Mit Vorliebe bezeichnet Haeckel die Seele als eine Funktion des menschlichen Organismus; Vernunft und Verstand, Denken und Bewußtsein als Gehirnoperationen, als Funktionen der Ganglienzellen der Großhirnrinde. Das Gehirn ist demgemäß das Werkzeug des Bewußtseins und aller höheren Seelentätigkeiten, das wichtigste Organ des Seelenlebens; es heißt auch direkt Seelenorgan und Denkorgan.

Häufig wird man bei diesen Ausdrücken an den dritten Typus denken müssen: Funktion ist gleich Leistung oder Betätigungsweise, und es wird also behauptet, daß die betreffenden Organe (genauer: die Bewegungsvorgänge in denselben) die einzelnen psychischen Akte hervorbringen. An anderen Stellen aber scheinen jene Ausdrücke besagen zu wollen, das Psychische stehe zu den materiellen Organen in einem Eigenschaftsverhältnis: indem die Materie sich zu diesen komplizierten Organen verbinde, gewinne sie neue Eigenschaften, die geistigen. So wird das unbewußte Gedächtnis als eine »allgemeine höchst wichtige Funktion aller Plastidule« bezeichnet, zugleich heißt es aber auch: die Plastidule »besitzen Gedächtnis« (W. 139). Ganz klar liegt der erste Typus vor, wenn das Psychoplasma als Träger der Seele (W. 128) oder materielle Basis aller psychischen Tätigkeit (W. 105) bezeichnet und der Zellkern der materielle Träger psychischer Spannkräfte (!) genannt wird. Als Sitze der Vorstellungen gelten besondere Seelenzellen (W. 134, 138), zugleich sind diese letzteren Elementarorgane des Willens

(W. 149). Alles Psychoplasma ist unbewußt-empfindlich (W. 129), jede lebendige Zelle besitzt psychische Eigenschaften. Eine solche Eigenschaft, von der unentschieden bleibt, wo sie in der aufsteigenden Stufenreihe der Wesen beginnt, ist auch das Bewußtsein: »die subjektive Spiegelung der objektiven inneren Vorgänge im Neuroplasma der Seelenzellen« (W. 198 f., 149).

Zu andern Zeiten setzt Haeckel an Stelle des Attributsverhältnisses das der Identität: alles geistige Geschehn ist in Wirklichkeit Bewegung und erscheint uns nur als etwas anderes. Das ist der zweite der drei oben aufgeführten Typen. Da heißt es denn z. B.: »Wie man früher die leuchtende Flamme durch einen besonderen Feuerstoff, das Phlogiston, erklärte, so die denkende Seele durch eine besondere gasförmige Seelensubstanz. Jetzt wissen wir, daß das Flammenlicht eine Summe von elektrischen Äther-Schwingungen ist, und die Seele eine Summe von Plasma-Bewegungen in den Ganglienzellen« (M. 45).

Bei unserem Tode gehen »die komplizierten chemischen Verbindungen unserer Nervenmasse in andere Verbindungen durch Zersetzung über, und die von ihr produzierten lebendigen Kräfte [d. i. Empfindungen, Gedanken etc.] werden in andere Bewegungsformen umgesetzt« (M. 24). Bei den Pflanzen kann »die Reizleitung [also ein Bewegungsvorgang!] ebenso als ‚Seelentätigkeit' bezeichnet werden, wie die vollkommenere Form derselben bei Nerventieren« (W. 183). Bei den niedersten Organismen (den Chromazeen) beschränkt sich »die Seelentätigkeit auf Lichtempfindung und chemische Umsetzung, wie bei einer ‚empfindlichen' photographischen Platte« (W. 446). Bei den Bakterien erscheinen die »differenten Funktionen der Empfindung und Bewegung in einfachster Form als chemische und physikalische Prozesse. Die Plasma-Seele, als mechanischer Naturprozeß, offenbart sich hier als ältester Ausgangspunkt des tierischen Seelenlebens« (W. 447). Die Geistestätigkeit steht als physio-

logischer (genauer: physikochemischer) Prozeß auf einer Stufe mit den Muskelzuckungen (K. 71, 76/7. Ähnlich L. 382, 386).

Daneben findet sich natürlich auch der dritte Typus, der relativ klarste Ausdruck der materialistischen Theorie: Psychisches ist die Wirkung physischer Vorgänge. Die oben besprochenen Wendungen vom Gehirn als dem Seelenorgan und der Seelentätigkeit als seiner Funktion gehören teilweise hierher, so sicher ein Satz auf L. 17, nach dem die Großhirnrinde in demselben Sinn das Organ des Denkens ist wie das Herz das zentrale Organ des Blutkreislaufes. Andere Beispiele: »Die Arbeit des Psychoplasma, die wir ‚Seele' nennen, ist stets mit Stoffwechsel verknüpft« (W. 128. Ähnlich K. 59). Die Nervenzellen »bewirken« Vorstellen und Denken (W. 268). »Das Bewußtsein ist in gleicher Weise, wie die Empfindung und der Wille der höheren Tiere, eine mechanische Arbeit der Ganglienzellen, und als solche auf chemische und physikalische Vorgänge im Plasma derselben zurückzuführen« (M. 23. Ähnlich L. 13, 15, 25). Als »eigentliche Faktoren der Erkenntnis« müssen die chemischen Vorgänge in den Ganglienzellen der Großhirnrinde betrachtet werden (L. 20).

Nach Ausweis dieser Stellen, die sich leicht um ein Bedeutendes vermehren ließen, ist also Haeckels Theorie des Geistigen eine rein materialistische[1]). Und ebenso wie Büchner und verwandte Geister, die auf Kosten der Klarheit und Bestimmtheit Popularität erkaufen, zeigt auch Haeckel schon durch den Gebrauch so verschiedener, einander teilweise widersprechender Ausdrücke seine Verlegenheit, sobald es gilt die Theorie im einzelnen durchzuführen und die Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen anschaulich darzustellen.

Was diese Herren behaupten, ist an sich unbegreiflich.

1) Andere Äußerungen klingen freilich parallelistisch. Davon in Kap. III, Abschn. 1.

Fruchtlos bleibt darum natürlich auch ihr Bemühen, es begreiflich zu machen. Es ist, wie wenn jemand ein Badebassin auspumpen und mit Heu füllen ließe, sich dann auf das Heu legte, mit Beinen und Armen um sich stieße und meinte, — er schwimme. Die Materialisten stellen die Sache direkt auf den Kopf, schneiden sich jede Möglichkeit einer Erklärung ab und verlangen dann, man solle bloße Behauptungen und Postulate als Erklärungen und Beweise hinnehmen.

Zweites Kapitel.

Widerlegung des Materialismus.

Motto: «Kant hat die uralte Naivität des Sinnenglaubens, die dem Materialismus zugrunde liegt, stärker erschüttert, als es je ein System des materialen Idealismus vermochte.»

Fr. A. Lange.

Erster Abschnitt.

Unfähigkeit des Materialismus, die Existenz des Psychischen zu erklären.

a) Psychische Vorgänge nicht Eigenschaften der Materie.

Man hat versucht, die Unbestimmtheit in den Wendungen des ersten Typus durch Bilder zu verschleiern: Bewußtsein, Gedanken seien mit dem Leuchten des Phosphors oder faulen Holzes zu vergleichen. Nur unter besonderen Umständen komme der Materie die Eigenschaft des Leuchtens zu: so tauche auch nur hier und da, unter günstigen Vorbedingungen, Bewußtsein auf.

»Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen.« Aber sieht man sich die Sache genauer an, so verliert das Gleichnis allen Wert. Was heißt Ding? was heißt Eigenschaft?

Ich reibe zwei Stücke Holz: sie werden heiß. Da haben zwei Dinge eine neue Eigenschaft bekommen. Aber was ist denn dies Ding, Holz genannt, nach naturwissenschaftlicher Ansicht? Eine Masse von »Dingen«, ein Konglomerat von Atomen,[1]) die in bestimmter Weise zu Molekülen

1) resp. von Energie- oder Kraftzentren. Aber dieser Unterschied zwischen atomistischer und dynamischer Naturauffassung spielt hier, wo es sich nur um ein Verständnis der Begriffe »Ding, Eigenschaft« handelt, keine Rolle.

verbunden sind; und diese Moleküle sind in fortwährender Schwingung begriffen. Infolge des Reibens ändert sich die Intensität der Schwingungen. Ihre Gesamtheit verursachte zuerst gewisse Ätherbewegungen, die in mir eine schwache Temperaturempfindung erregten. Durch das Reiben wird die auf mich ausgestrahlte Bewegung intensiver; die unmittelbare Folge ist eine veränderte Temperaturempfindung: ich nenne das Holz jetzt heiß.

Das ist der »eigentliche« Vorgang nach naturwissenschaftlicher Auffassung. In Wirklichkeit ist also nicht ein einheitliches Ding da, an dem verschiedene Eigenschaften wechseln. Sondern es gibt nur Bewegungen kleinster, miteinander in bestimmtem Zusammenhang stehender Teilchen. Die Form und Art dieser Bewegungen ändert sich; damit ist auch die Einwirkung der ausgestrahlten Bewegungen auf uns eine andere: wir sagen, das betreffende Ding hat sich verändert, es hat eine neue Eigenschaft bekommen.

Ähnlich ist es mit dem Leuchten des Phosphors. Für sich allein leuchtet Phosphor nicht, sondern nur in Verbindung mit Sauerstoff. Und was ist das Neue, das dieser Verbindung entspringt? Ein langsamer Oxydationsprozeß wird eingeleitet, d. h. es finden molekulare Umlagerungen statt, durch welche der Äther in schnelle Schwingungen versetzt wird. Und diese erscheinen in unserm Bewußtsein als Leuchten. Was also in der Natur vorgeht, sind wieder nur Bewegungsänderungen. Auf sie läßt sich überall das Auftauchen »neuer Eigenschaften« zurückführen.

In Wirklichkeit sagt also die Wendung des ersten Typus nichts, als daß bewegte Materie, die zwar im allgemeinen nicht psychisch tätig ist, es unter besonderen Umständen (bei gewissen sehr komplizierten, äußerst wandelbaren Lagerungsverhältnissen) werden kann.

Wie aber eine solche Wandlung vor sich gehen könne, bleibt völlig unbegreiflich. Jedes einzelne Atom ist empfindungslos, es ist nur Träger chemisch-physikalischer Kräfte, die für den Materialisten nicht Innenzustände un-

bestimmter Art sind, sondern nur die eine Bedeutung und Aufgabe haben, Bewegungen hervorzubringen. Und bei einer gewissen Kombination von Atomen sollen nun auf einmal, ganz unmotiviert und unvermittelt, Innenzustände auftreten: Empfindungen, Vorstellungen, Bewußtsein?

Es wäre das auf jeden Fall das Wunder der Wunder. Denn was für Vorzüge kann eine größere Summe von Atomen vor dem einzelnen Atom oder ein paar Atomen voraushaben? Doch nur die Kompliziertheit der Bewegungen und Lagerungsverhältnisse! Aber von da zu Innenzuständen führt kein Weg! Nur quantitativer, nicht qualitativer Art sollen ja der Voraussetzung gemäß die Unterschiede zwischen den einzelnen Atomen (resp. Atomverbindungen) sein: nur Unterschiede der Größe, Gestalt, Lagerung, Geschwindigkeit, Bewegungsart, Bewegungsrichtung dürfen in Frage kommen. Und vollends alle unkontrollierbaren, unqualifizierbaren Innenzustände sind ausdrücklich ausgeschlossen; die Kräfte der Materie sind nur zugelassen, um Bewegung hervorzubringen resp. zu erklären.

Infolgedessen kann auch nie und nimmer eine Brücke geschlagen werden, die uns von der bewegten Materie und ihren chemisch-physikalischen Kräften zu Qualitätsunterschieden, geschweige denn zu Bewußtseinszuständen führte. Vielmehr: alle Qualitätsunterschiede würden schon ein Bewußtsein voraussetzen, welches sie auffaßt, oder genauer: welches sie zu dem macht, was sie nicht an sich sind, als was sie uns aber erscheinen. Die ganze Welt des Materialismus wäre im besten Fall tot und stumm: ein bloßes System ununterbrochener, rastloser Bewegungen —, bis das erste Bewußtsein käme. Mit einem Schlage gäbe es dann Qualitätsunterschiede, freilich nur in der Auffassung des Bewußtseins. Statt des Systems bloßer Bewegungen wäre die tönende, leuchtende, farbenglühende Welt da.

Aber das Bewußtsein selbst? Es wäre wie aus einer andern Welt hereingeschneit. Aus der Materie würde es nicht zu erklären sein: so wenig und noch weniger als die

Qualitätsunterschiede, die allein sein Werk wären. Ist es dem einzelnen Atom unmöglich, zu empfinden und bewußt zu sein: so vermag auch die komplizierteste Lagerung und Bewegung vieler Atome daran nichts zu ändern.

Will der Materialist auf seinem Standpunkt beharren, so muß er versuchen, diesen prinzipiellen Einwand zurückzuweisen. Dann ist er aber genötigt, die unbestimmten Wendungen des ersten Typus aufzugeben und sich entweder zum zweiten oder zum dritten Typus zu bekennen. Er wird behaupten müssen, entweder daß Bewegung Empfindungen und Bewußtsein hervorbringt, oder daß alle psychischen Vorgänge in Wirklichkeit, an sich, nichts sind als eine eigenartige Bewegungsform und uns nur etwas anderes zu sein scheinen.

b) Psychische Vorgänge nicht mit Bewegungen identisch.

Dies letztere ist ein klarer entschiedener Standpunkt. Ja, noch mehr! Er kann nicht widerlegt werden; ebenso wenig wie der konsequente Solipsismus. Für diesen gibt es höchstens eine Widerlegung: man sperrt den Solipsisten in ein Tollhaus. Und in die Gegend ungefähr gehört auch der Materialist, wenn er obige Behauptung im Ernst und im Bewußtsein ihrer Tragweite aufstellt. Denn seine Begriffsverwirrung hat dann einen Grad erreicht, der eine Radikalkur als notwendig erscheinen läßt. Bei Haeckel läuft die Formel nur so mit durch, neben andern, und wahrscheinlich ist er sich nicht einmal recht dessen bewußt, was sie besagt.

Die Formel klingt, als hätten die Materialisten von Kant gelernt. Zwischen Erscheinung und Ding an sich unterscheiden sie. Aber das Ding an sich ist die bewegte Materie, die Erscheinung — das Bewußtsein. Unwillkürlich fragt »man«: wem oder wo erscheint die Bewegung so? Die Antwort könnte nur lauten: in einem Bewußtsein. Diese Frage und die einzige Antwort, die es darauf gibt,

genügten eigentlich schon, um den Materialisten ad absurdum zu führen, wenn er Gründen überhaupt zugänglich wäre. Aber er sieht nichts mehr als seine Materie, blickt nicht rechts, blickt nicht links, und vor allen auch nicht — in sich. Und so kommt er denn dazu, die Welt völlig umzukehren. Das einzige, was uns überhaupt direkt gegeben ist, unsere Bewußtseinszustände: sie sollen eine zufällige Beigabe sein. Das wahrhaft, objektiv Seiende ist allein die Materie und ihre Bewegung: alles Psychische ist »bloß« etwas Subjektives. Selbstbewußtsein im »objektiven« Sinn würde nur bei einem Menschen vorhanden sein, der die Gehirnbewegungen fühlte oder mit einem inneren Auge gleichsam sähe. Empfindungen haben und denken könnte er ja nebenbei auch noch, — wenn es denn durchaus nötig ist. Die eigentliche Sache, der objektive Vorgang würde auf jeden Fall dadurch in keiner Weise berührt.

Wenn nur — um von erkenntnistheoretischen Überlegungen hier ganz zu schweigen! — die innere Erfahrung nicht wäre! Klar und unzweideutig sagt sie: Empfindung ist nicht Bewegung, sondern etwas ganz anderes, Eigenartiges, das durchaus nicht mit Bewegungen, Umlagerungen und Ähnlichem verglichen, geschweige denn identifiziert werden kann.

Doch: »was schiert mich die innere Erfahrung!«, antwortet der Materialist; »ich behaupte ja eben, daß sie bloße Erscheinung ist, eine subjektive Auffassung von Vorgängen, die in Wirklichkeit ganz anders geartet sind.«

Aber dann müßte uns doch wenigstens die Entstehung dieses Scheins erklärt werden, der uns so sehr äfft, daß wir denkend, fühlend, empfindend von den eigentlichen Vorgängen, den Bewegungen, auch nicht das Geringste merken. Kant spricht ja auch von Erscheinungen, gibt uns aber doch wenigstens eine prinzipielle Lösung des Rätsels, wie das Ding an sich uns in einer Weise erscheinen kann, die von der eigentlichen (zeit- und raumlosen) Art seiner Existenz so weit abweicht. Woher die »subjek-

tive Auffassung« mitten unter lauter Bewegungszuständen? Der Materialist muß die Antwort schuldig bleiben. Die erste Wahrnehmung, so geringfügig sie gewesen sein mag, würde für ihn eine Verdoppelung der Wirklichkeit bedeuten. Vor ihr war nur Bewegung, mit ihr tritt etwas ganz Neues ein: die Bewegung ist nicht nur, sie wird auch wahrgenommen, empfunden. Welch unermeßlicher Abstand für den, der die Tatsachen vorurteilslos erwägt und, statt sie zu meistern, sich von ihnen leiten läßt! Es handelt sich um zwei ganz getrennte Welten. Wüßte der Materialist im Gehirn Bescheid wie in seiner Studierstube: er sähe doch nur eine endlose Kette von Bewegungen, aber keinen Punkt, wo das plötzliche Auftauchen dieses »Scheins« von Bewußtsein und Empfinden irgendwie erklärlich würde, keine Bewegung, von der begreiflich wäre, weshalb nun mit ihr auf einmal subjektive Auffassung und Wahrnehmung verbunden ist.

Doch alle diese Erwägungen werden den Materialisten von echtem Schrot und Korn nicht hindern, nach wie vor mit Büchner das Denken »als eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung« anzusehn, »welche der Substanz der zentralen Nervenelemente eben so charakteristisch ist, wie die Bewegung der Zusammenziehung der Muskelsubstanz oder die Bewegung des Lichts dem Weltäther.« Auch hier ist der Glaube die Kraft, welche eine Welt überwindet, und zwar eine Welt ursprünglichster Tatsachen, in der wir ganz besonders heimisch sind: unser gesamtes psychisches Sein und Erleben. Tatsachen sind halsstarrige Dinge, heißt es zwar. Aber noch viel halsstarriger ist der Glaube, wenn er einer ausgesprochenen Lebenstendenz und fest bestimmten Willensstellung entspringt. Im Unsinn findet er Sinn; was ihm nicht paßt, ist nicht für ihn vorhanden. Und der Gläubige verschließt nicht etwa mit Bewußtsein böswillig die Augen vor der Wirklichkeit: im Gegenteil, er ist auf das Festeste davon überzeugt, daß alle anders Denkenden bis über den Kopf in Vorurteilen stecken, während er selbst

die Dinge sieht, wie sie sind. So fest und undurchdringlich ist die Binde, die sein Glaube ihm vor die Augen legt. Sie würde ihm die Wahrheit verhüllen, selbst wenn er sie suchte. Aber wie käme er dazu? Die ganze Wahrheit *ist* ja schon in seinem *Besitz*. Und was allein die Macht hätte, sein blindes Selbstvertrauen zu erschüttern: wachsamer Zweifel und weise Kritik — sie fehlen ihm gänzlich.

Kaum irgendwo tritt die Gewalt des Glaubens, die Macht der vorgefaßten Meinung, oder — um mit Schopenhauer zu sprechen — der Primat des Willens über den Intellekt so klar und unzweideutig hervor, wie an diesem Punkt, da der Materialist, um seinen Standpunkt zu wahren, sich nicht anders retten kann, als indem er *das* für bloß subjektiven Schein erklärt, was doch auch *seinem* Leben allein Inhalt und Bedeutung gibt und was dazu seinen Fetisch, die Materie, erst schafft.

Man denkt unwillkürlich an den Vogel Strauß, wie er seinen Kopf in den Sand gräbt, um sich den Verfolgern unsichtbar zu machen, oder an die Kleinsten unter den Kleinen, wenn sie beim Versteckspielen die Hände vor die Augen halten und meinen, man sähe sie nicht.

Versuchte der Materialist sich hinter seinem Vergleich mit dem leuchtenden Phosphor zu verschanzen und sähe er die Ähnlichkeit darin, daß hier sowohl, wie bei allen psychischen Vorgängen, Bewegungen als etwas erscheinen, was sie in Wirklichkeit *nicht* sind: so wäre zweierlei einzuwenden. Zunächst könnte der Vergleich auf Genauigkeit nur dann Anspruch machen, wenn das Leuchten ein Bewußtseinszustand des Phosphors und trotzdem eigentlich nur Bewegung wäre. Das ist aber nicht der Fall. So wird denn — und das ist das zweite — unser psychisches Erleben mit einem *Objekt* dieses Erlebens verglichen und *das* also schon vorausgesetzt, was erklärt (resp. *das* in die Erläuterung als bekannt aufgenommen, was erst erläutert) werden soll. Denn das Leuchten findet ja nur in irgend einem Bewußtsein statt: denkt man sich jedes Bewußtsein

weg, so ist es auch mit dem Leuchten vorbei, und es bleibt nur noch Bewegung übrig. Wie es möglich ist, daß die vom Phosphor ausgestrahlte Bewegung mir als Leuchten, d. h. als Bewußtseinszustand, als Empfindung erscheint: das will ich ja gerade wissen.

c) Psychische Vorgänge nicht Wirkungen von Bewegungen.

Es bleibt noch der dritte Typus zu besprechen. Dabei kann ich mich kurz fassen: die prinzipiellen Gründe, die ich bisher vorbrachte, haben auch hier ihre Geltung; ein neuer kommt allerdings noch hinzu.

Berüchtigt ist Vogts Sekretionsgleichnis (in seinen »Physiologischen Briefen« 1847): die Gedanken stünden etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren. Dagegen erhob sich in gewissen Kreisen ein Entrüstungssturm; eine Herabwürdigung des Höchsten, eine Beleidigung aller besseren Gefühle nannte man den Vergleich. Sehr mit Unrecht! Denn was machte es unsern Gedanken, entstünden sie wie der Urin durch Absonderung. Bedeutung haben sie durch das was sie sind, nicht durch die Art ihrer Entstehung und Abstammung. Töricht, nicht unwürdig hätte man Vogts Sprache nennen sollen. Töricht, weil sie materielle Ausscheidungen (von Drüsen, Organen), also im letzten Grunde Bewegungserscheinungen, gleichstellt mit psychischen Vorgängen.

Und da sind wir wieder bei dem Kardinalpunkt angelangt: so wenig Gedanken und Empfindungen an sich Bewegungen sind und nur subjektiv als psychisch erscheinen, ebensowenig vermag die Bewegung etwas Psychisches hervorzubringen. Es gibt keinen Kausalzusammenhang, der vom Materiellen zum Psychischen hinüberführte. Bewegte Materie bleibt in alle Ewigkeit und überall bewegte Materie. Nie kann sie aus sich heraus Innenzustände hervorbringen, mag ihre Anordnung und Bewegung noch so fein und kompliziert sein. Bewußtsein

und Bewegung sind etwas toto genere Verschiedenes. Man kann das Reich der Bewegung nach allen Seiten hin durchstreifen: nirgends trifft man in ihm auf Bewußtsein.

Wären alle Rätsel der Gehirnanatomie und -physiologie gelöst, könnte man dem kindlichen Gehirn sein Horoskop stellen und jede Bewegung darin bis zum späten Tod des Greises berechnen: das Rätsel der Empfindung bliebe dasselbe wie zuvor, auch nicht um einen Schritt wäre man seiner Lösung näher gerückt. Und nichts in den Nervenbewegungen verriete, daß noch etwas anderes da ist, als bloße Bewegung.

Es wäre vergeblich, wollte ich diesen Gedanken noch weiter erläutern und viel an ihm herumerklären. Der gute Wille des Lesers muß das Seinige tun. Es gilt sich von der Erkenntnis durchdringen zu lassen und sie ganz zu Ende zu denken: bewegte Materie mit ihren rein äußerlichen Quantitäts-, Lagerungs- und Bewegungsverhältnissen einerseits, Bewußtsein, Innenzustände anderseits sind durch eine solche Kluft voneinander getrennt, daß keine Brücke von hüben nach drüben führt. Wer diese Grundtatsache begriffen hat, und sich vor Augen hält, was alles in ihr liegt und aus ihr folgt: für den ist der Materialismus ein überwundener Standpunkt. Er hat nur ein mitleidiges Lächeln, wenn er behaupten hört, es sei gelungen, Empfindung auf Bewegung zurückzuführen. Eher noch würde er der Botschaft Glauben schenken, den Danaiden sei es geglückt, ihr Faß zu füllen.

Und der Materialist — wenn er sich Einwänden überhaupt zugänglich zeigt, — wird wenigstens zugeben müssen, daß er sein Versprechen nicht hat halten können. Er wollte eine durchaus verständliche Weltanschauung entwerfen, mit nur wenigen Ignoramus und ohne jedes Ignorabimus. Sein Ruhmestitel sollte eine anschauliche Erklärung des psychischen Lebens sein. Und was bietet er uns statt dessen? Bloße Behauptungen, Postulate, die das Wunder in Permanenz erklären würden!

d) Der Materialismus und das Energiegesetz.

Und noch zu einem zweiten Zugeständnis könnte der Materialist an diesem Punkt gezwungen werden. Er zieht ja angeblich nur die natürlichen, unvermeidbaren Konsequenzen moderner Naturforschung. In Wirklichkeit verstößt seine Behauptung, Bewegung bringe Empfindung und Bewußtsein hervor, gegen die wahre Naturforschung: gegen das Gesetz von der Erhaltung der Energie.

Zwar könnte er versuchen, seinen Standpunkt mit dem Energiegesetz durch die Annahme auszusöhnen, daß auch alles Geistige nur Energie sei, eine besondere Art oder Form derselben, die mit den übrigen, den physischen Energiearten (der mechanischen, chemischen, thermischen etc.), in ebenso fest bestimmten, gesetzmäßigen Austauschverhältnissen stehe, wie diese untereinander. — Aber das ist ein Ausweg, der höchstens dem Dualisten offen stünde (obwohl sich auch bei ihm gewichtige Bedenken dagegen erheben ließen), der aber dem Materialisten ganz und gar verschlossen ist: sobald er ihn wählt, wird er selbst zum Dualisten. Denn sein Stolz und sein Anspruch ist ja doch, nur die Materie mit ihren chemisch-physikalischen Kräften als Bausteine bei seiner Weltkonstruktion zu verwerten. Neben sie aber träte jetzt das Geistige als besondere Energieart, nicht aus ihnen ableitbar, sondern ebenso ursprünglich wie sie; auf eine Erklärung, eine Genesis des Psychischen aus dem Physischen wäre Verzicht getan.

Und welch ein für den Materialismus unannehmbarer Zwiespalt würde dadurch in den sonst einheitlichen Energiebegriff hineingetragen! Bei allen physischen Energieformen handelt es sich immer um Geschehn und Verhältnisse im Raum; wie man das Energiegesetz deute und welcher Art die Energie sei: sie betätigt sich doch schließlich in äußeren Einwirkungen, in Veränderungen, die sie an irgend welchem Materiellen oder an irgend welchen Spannungszuständen hervorbringt. Und daneben nun die geistigen Energien: welch ein anderes Bild! Ihre Betätigung bestünde nur in

Innenzuständen, in Denken, Wollen, Fühlen, Empfinden, Plänen, Leidenschaften, die absolut keinen räumlichen Charakter tragen und von äußerer Lage oder Bewegung durchaus verschieden sind. Spricht der Materialismus von geistigen Energien, so werden von ihm zwei ganz disparate Vorstellungen — nicht etwa in einen Begriff verschmolzen, sondern nur — unter ein Wort subsumiert und durch dieses äußerlich zusammengehalten, während sie sich innerlich nach wie vor fremd gegenüberstehn.

Und nun gar, wenn man das Energiegesetz streng mechanistisch auffaßt, wie der Materialismus seiner bisherigen Tradition nach muß, da er ja das ganze Weltgeschehn in Bewegungen, Umlagerungen kleinster Teilchen auflösen will. Dann bedeutet Umsetzung einer Energieart in die andere nichts als Änderung in der Bewegungsform. Diese mechanistische Betrachtungsweise müßte aber jedesmal aufgegeben werden, sobald eine Umwandlung physischer Energie in psychische oder umgekehrt in Frage käme. Mit der Einheitlichkeit wäre es vorbei, durch die ganze Weltanschauung ginge ein Bruch, offenster Dualismus griffe Platz.

Nein! will der Materialismus sich selbst treu, will er überhaupt Materialismus bleiben, dann darf er nicht neben den physischen Energien noch eine besondere geistige Energieart annehmen. Muß er aber darauf verzichten, dann kann er auch die durchgängige Gültigkeit des Energiegesetzes nicht aufrecht erhalten.

Bewegung, lehrt er, bringe Empfindung und Bewußtsein hervor. Nun ist aber in der physischen Natur keine Arbeitsleistung ohne Energieaufwand möglich. Es müßte also bei der Produktion oder »Sekretion« der psychischen Elemente Bewegung aufhören und ihre kinetische Energie verlieren, ohne in irgend eine Form von potentieller Energie überzugehn. Bewegung würde nicht etwa nur momentan sistiert, wie wenn ich einen Stein auf das Dach werfe. Bleibt er liegen, so verwandelt sich seine kinetische Energie in Lagenenergie; sowie er aber ins Rollen kommt, geht diese wieder

in jene über. Bringt dagegen eine Bewegung Psychisches hervor, so hörte sie für alle Zeiten auf, Bewegung zu sein; sie nähme eine andere Form der Existenz an und könnte nie wieder in Bewegung zurückverwandelt werden. Diese unausweichliche Konsequenz sollte doch die Herren Materialisten stutzig machen. Für jeden, der an naturwissenschaftliches Denken gewöhnt ist, und weiß, auf welcher Grundlage die neuere Naturwissenschaft ihre Siege errungen hat, muß, wie mir scheint, völliges Aufhören einer Bewegung und gänzlicher Verlust kinetischer Energie eine unmögliche Vorstellung sein.

Vielleicht sucht man einen Ausweg in der Behauptung, die Empfindung sei nur ein Nebeneffekt, so daß Bewegung zwar immer wieder Bewegung, aber als Nebeneffekt zugleich auch Empfindung hervorbringe. Aber war ursprünglich nichts Empfindungsähnliches, keinerlei Innenzustand in der Materie, geht also die Empfindung aus bloßer Bewegung hervor, so muß auch beim Schaffen der Empfindung Bewegung resp. Energie verloren gehn. Sei der Verlust auch nur minimal: das Prinzip wäre durchbrochen, und auch das Minimale würde sich im Lauf der Jahrtausende aufsummen. Nirgends in der Welt bewegter Materie gibt es eine Wirkung, die nicht in der Ursache irgend welche Energie verschlingt.

D. Fr. Strauß, der trotz seines scharfen Kopfes auf seine alten Tage wunderbarerweise noch zum Materialisten wurde, suchte gerade auf das Energiegesetz seine materialistische Theorie aufzubauen. Wie Bewegung sich in Wärme verwandle: so unter gewissen Bedingungen auch in Empfindung. Die Bedingungen seien im Nervensystem gegeben. »Auf der einen Seite wird der Nerv berührt, in innere Bewegung gesetzt, auf der andern spricht eine Empfindung, eine Wahrnehmung an, springt ein Gedanke hervor« (Der alte und neue Glaube). Welche Logik! Was ist denn Wärme? Doch nur ein Bewußtseinszustand! Massenbewegung geht in Molekularbewegung über, und diese bleibt, was jene war: nämlich Bewegung. Erst wenn ein Bewußt-

sein die Vorgänge auffaßt, dann spiegelt es die letztere Art nicht als Bewegungen, sondern als Wärmeempfindung ab. Strauß erklärt also idem per idem!

Die Sache hat noch eine Kehrseite, die dem Materialisten noch unangenehmer sein dürfte. Wie mechanische Energie verloren ginge, so oft Bewegung Empfindung hervorbringt, so müßte auch mechanische Energie neu erstehn, wenn ein Gedanke oder Entschluß den Körper in Bewegung setzt. Es würde eine Bewegung erfolgen, die ihre Ursache nicht in einem vorhergehenden Bewegungsvorgang, sondern in einer psychischen Tatsache hätte. Diese psychische Tatsache wiese ja zwar wieder zurück auf eine frühere Bewegung als auf ihre Ursache. Aber zwischen dieser Bewegung als Ursache und jener Bewegung als Wirkung des psychischen Faktums gäbe es keine irgendwie wahrscheinliche Gleichung: die Kontinuität in der Welt der bewegten Materie wäre durchbrochen. Zwischen zwei Bewegungszustände schöbe sich ein Etwas ein, das einen von der Bewegung (und ebenso von den chemisch-physikalischen Kräften, die ja doch nichts sind als quantitativ bestimmbare und meßbare Bewegungserreger) toto coelo verschiedenen Charakter trüge.

Auch die Ausflucht wäre nichts wert, daß die psychischen Elemente nicht etwa neue Energie schaffen, sondern nur der vorhandenen Energie ihre Richtung geben oder die im Muskel aufgespeicherte Spannkraft in lebendige Kraft umsetzen. Keins von beiden geschieht um nichts und wieder nichts. Beide Male ist vielmehr Energie erforderlich, die also neu geschaffen würde und neu in die materielle Welt einträte. Im Einzelfall mag es nur ein Minimum sein, was in Betracht kommt. Aber auch hier würden sich die Minima aufsummen. Und außerdem: der Bann des Energiegesetzes wäre auf jeden Fall durchbrochen. Auf die prinzipielle Stellung kommt hier alles an. Kann ich durch meinen bloßen Willen, also durch einen rein psychischen Einfluß, meinen Arm und durch ihn diesen Zweig bewegen: warum sollte ich dann nicht auch durch meinen Willen allein Berge ver-

setzen? Läßt die Naturwissenschaft das eine zu, so kann sie gegen das andere keine Einwendung mehr machen. Beide Fälle stimmen darin überein, daß in die materielle Welt eine neue Energie bewegungserregend eintritt, die aus einer andern Welt stammt. Ob diese Energie groß oder klein ist, macht nichts aus: in beiden Fällen wäre das Gesetz von der Erhaltung der Energie durchbrochen.

Sollte aber der Materialist leugnen, daß zwischen zwei Bewegungen, die kontinuierliche Kette unterbrechend, das psychische Element mitten hinein tritt; sollte er behaupten, daß eine Bewegung direkt, ohne psychisches Zwischenglied, die andre auslöst und daß die psychischen Vorgänge nur nebenhergehn: so bleibt ihm nur zwischen zwei Möglichkeiten die Wahl. Entweder er muß sich zum zweiten der drei oben (S. 17) aufgestellten Typen und damit zu offnem Unsinn bekennen. Oder er wird aus einem Materialisten ein Parallelist, der — zunächst nur für das Gebiet des Nervensystems — behauptet, daß jeder Bewegungsvorgang von einem Innenzustand und umgekehrt jeder Innenzustand von einem Bewegungsvorgang begleitet ist, ohne daß jedoch irgend ein Glied der einen Reihe mit irgend einem Gliede der andern Reihe in Kausalzusammenhang stünde. Beide Reihen gehen nebeneinander her, einander genau entsprechend, aber nicht voneinander abhängig.

Das ist Spinozas Standpunkt. Und auch bei Haeckel finden sich Gedankenreihen, welche auf ihn hinführen. Im ersten Abschnitt des dritten Kapitels werden sie uns beschäftigen.

Zunächst gilt es, den Kampf gegen den Materialismus zu Ende zu führen. Bisher versuchte ich zu erweisen, daß der Materialist die Versprechungen, welche er macht, in keiner Weise erfüllt. An die Stelle des Dualismus, den die Erfahrungswelt mit ihren beiden Seiten der Natur und des Geistes bietet, will er einen Monismus setzen, indem er das Psychische aus dem Physischen ableitet. Aber diese Genesis müßte er erklären, faßlich, anschaulich machen.

Nichts von alledem! Zu je bestimmteren Auskünften man ihn zwingt, desto undurchdringlicher erscheint das Rätsel, desto größer werden die Schwierigkeiten, die sich seiner Theorie in den Weg stellen. Die Kluft, welche die komplizierteste Bewegung von dem einfachsten psychischen Zustand trennt, bleibt immer gleich groß. Und der Materialist muß entweder baren Unsinn vertreten, indem er das Gewisseste, was wir haben: unser Bewußtsein, zu einer rein subjektiven Erscheinung herabsetzt, oder er muß zugeben, daß bei ihm die Stelle von Erklärungen bloße Behauptungen einnehmen, die gerade das, was der Gegner für unmöglich hält, und erklärt oder bewiesen haben will, ohne Beweis einfach postulieren und zudem mit dem Grundgesetz der heutigen Naturwissenschaft in Widerspruch stehn.

Zweiter Abschnitt.

Absurdität des Materialismus, da die Materie nur unsere Vorstellung ist.

Jetzt ist es an der Zeit, das schwerste Geschütz aufzufahren. Psychisches kann nicht aus Physischem hervorgehn, hieß es bisher. Im Gegenteil: alles Physische geht aus Psychischem hervor, die Materie ist ein Werk unseres Geistes, sie existiert nur als Bewußtseinszustand: so lautet die neue These.

Um sie zu erweisen und um so dem Materialismus vollends den Garaus zu machen, bedarf es Erwägungen prinzipiellster Art, die man unter dem Stichwort des erkenntnistheoretischen Idealismus zusammenzufassen pflegt. Teilweise waren sie schon der antiken Philosophie bekannt. Heutzutage bringt man sie vor allem mit Kants Namen in Verbindung.

a) Erkenntnistheoretischer Idealismus.

Der erkenntnistheoretische Idealismus stellt sich dem Realismus entgegen. In beiden Lehren haben wir nicht

eindeutig bestimmte Standpunkte vor uns. Mannigfache Nuancierungen sind möglich, so daß die beiden Gegensätze bald sich nähern, bald weiter auseinander treten.

Die gewöhnliche Ansicht des gesunden Menschenverstandes ist ein »naiver« Realismus, demzufolge die Gegenstände der äußeren Erfahrung durchweg unabhängig von uns und unseren Vorstellungen existieren und der Hauptsache nach an sich gerade so sind, wie sie uns erscheinen: farbig, tönend, weich, süß. In dieser Doppelexistenz der körperlichen Welt (außer uns — in unserer Vorstellung) findet der naive Realist keine Schwierigkeit. Ja, es kommt ihm nicht einmal zum Bewußtsein, daß er eine solche Doppelexistenz behauptet: das Wahrnehmungsproblem ist für ihn nicht vorhanden, geschweige denn eine Wahrnehmungstheorie. Wie die Gegenstände in uns, in unsere Vorstellung hineinkommen: darüber wird nicht nachgedacht.

Die Physiologie der Sinnesorgane hat dieser Anschauungsweise für immer die Berechtigung entzogen (vgl. S. 71. 72). Seitdem man die Subjektivität der Sinnesqualitäten erkennen gelernt hat, ist jeder wissenschaftliche Standpunkt gezwungen, dem Idealismus Konzessionen zu machen. So ist denn der heutige naturwissenschaftliche Realismus auch der Ansicht, daß alle Sinnesqualitäten nur in uns ihr Dasein haben, während es in der körperlichen Welt draußen nichts als Atome (resp. Kraftzentren) und deren Bewegungen gibt. Vom Materialismus unterscheidet sich dieser Standpunkt dadurch, daß nach ihm die körperliche Welt nicht Ein und Alles ist. Vielmehr erkennt er auch die Existenz des Psychischen an, ohne sich über den Zusammenhang desselben mit der materiellen Welt eine Theorie zu bilden; eine solche liegt über die Grenzen der Naturwissenschaft hinaus und würde stets philosophisch (erkenntnistheoretisch oder metaphysisch) sein.

Im Gegensatz dazu sagt der Idealismus: die ganze körperliche Welt ist nur in meinem Bewußtsein, sie ist nur meine Vorstellung, und wie die ganze Welt, so

auch jeder einzelne Gegenstand in ihr. Primär das Psychische, das Materielle sekundär, jedes körperliche Objekt nur durch und für ein Subjekt: das ist das Grunddogma des Idealismus.

Die weitere Frage wäre dann: was entspricht dem Körperlichsein im Dinge an sich, abgesehn von unserer Art, es anzuschauen? Darauf gibt es mehrere Antworten, je nachdem, wieweit man sich in den idealistischen Gedankengängen vorwagt. Man kann mit Kant auch Raum und Zeit für bloße Vorstellungsformen erklären, kann mit gewissen unter seinen Nachfolgern sogar dem Ding an sich jede extramentale Existenz absprechen, kann aber auch die Dinge an sich als in Raum und Zeit befindliche bewegte Kraftzentren betrachten.

Ausgeschlossen ist dagegen für jeden, der die Probleme wirklich durchdacht hat, dass der Materie auch abgesehn von unserer Art vorzustellen Realität zukommt, dass also die Dinge an sich körperlich sind (vgl. S. 71 ff.). Bleibt der Materialist doch, allen Gegeninstanzen zum Trotz, bei diesem — Aberglauben, so müßte er wenigstens das Zugeständnis machen, daß wir in der angeblichen materiellen Welt der Dinge an sich kein Faktum vor uns haben: sie wäre nur erschlossen. Gegeben wäre die Materie nur als Bewußtseinszustand, als Vorstellung; erschlossen und damit unsicher wäre ihre Existenz außerhalb unseres Bewußtseins. Und dem Materialismus würde auch dann ein Ende gemacht durch die Überlegung, daß es im höchsten Grade unwissenschaftlich ist, das einzig Gewisse, Sichere, was uns gegeben ist, aus dem abzuleiten, was wir bestenfalls als wahrscheinlich erschließen könnten.

Aber dieser »beste« Fall ist eben ein irrealer Fall. — Erscheinung setzt etwas voraus was erscheint, ein Ding an sich: darin bin ich mit Kant einverstanden. Dies Ding an sich ist räumlich und zeitlich bestimmt; Raum, Zeit und Bewegung sind also nicht nur unsere Vorstellungsweisen, sondern haben auch transzendente Gültigkeit: darin weiche ich von Kant ab und nähere mich dem naturwissenschaftlichen

Realismus. Aber alle Körperlichkeit, alle materielle Raumerfüllung ist ein bloßes Produkt unseres Vorstellungsvermögens; die Materie, der Abgott der Materialisten, ist nichts als eine Schöpfung unseres Geistes.

Diesen meinen idealistischen Standpunkt, soweit er in Gegensatz nicht zu Kant, sondern zum Materialismus steht, will ich jetzt kurz begründen.

Daß die Welt an sich nicht tönt, leuchtet und im Glanz der Farben prangt, daß der Tisch, an dem ich sitze, an sich nicht hart und bräunlich ist, der Zucker nicht süß, die Rose nicht duftet: das alles wird der Materialist gern zugeben. Auch ihm ist die Wahrheit nicht mehr verborgen, daß unsere Sinnesqualitäten weder den Dingen noch ihren Kräften, noch den Veränderungen ähneln, die mit ihnen vorgehn.

Ja! gerade aus dieser Erkenntnis sucht er eine Stütze für seinen Standpunkt zu gewinnen. Das »an sich« all dieser Erscheinungen ist eben angeblich bewegte Materie. Nur unsere Sinne empfinden Farben und Licht, Süße und Härte, Töne und Düfte. In den Dingen selbst sind zwar auch Verschiedenheiten, aber nur äußerliche: Variationen in der Bewegungs- und Lagerungsart.

Das eigentlich und einzig Wirkliche, würde der Materialist also etwa sagen, sind die Atome im Raum. Um sie herum, die von uns als Atome *nicht* wahrgenommen werden, gruppieren wir die von uns »wahrgenommenen« Sinneseigenschaften. Letztere sind gleichsam ein glänzender Firnis, durch den ein gewöhnliches Auge nicht hindurchdringt. Wie der Maler bei einem Ölbild nachforschend, aufgrabend die verschiedenen Schichten entdecken kann, die dem Nicht-Künstler verborgen bleiben: so legt die Wissenschaft in den Atomen das Gerüst der ganzen Erfahrungswelt bloß. Sie sind die festen Punkte, um die herum wir die sinnlichen Eigenschaften sich kristallisieren lassen. Also ist nur die *Außenseite* der Welt um uns her subjektiv, ihr *Kern* dagegen objektiv: den im Raum bewegten Atomen kommt ein extramentales transzendentes Dasein zu. Undurchdring-

lichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung der Körper, also dasjenige, was schon Locke »primäre Qualitäten« nannte, wird durch die Subjektivität unserer Sinnesorgane nicht berührt.

Diese Ein- und Ausrede erscheint vielleicht manchem recht einleuchtend, ist aber doch durchaus nicht treffend. Um das einzusehn, braucht man nur das idealistische Prinzip zu Ende denken. Unsere ganze Erfahrungswelt ist auf Empfindungen aufgebaut und existiert nur innerhalb unseres Bewußtseins. Es ist daher nichts in ihr, was nicht von uns abhängig wäre; auch ihr innerster Kern ist nur unsere Vorstellung. In ihr kann das Ding an sich niemals und nirgends gefunden werden; es wäre nur möglich, daß dies oder das in ihr nicht nur auf unsere Art vorzustellen zurückgeführt werden müßte, sondern auch von transzendenter Bedeutung, auch für Dinge an sich von Gültigkeit wäre. Zunächst aber würde auch das nur Bewußtseinsinhalt, also Erscheinung, sein; seine transzendente Gültigkeit müßte erschlossen werden.

In dieser Tatsache liegt ein Dreifaches. 1. Auch die primären Qualitäten (sowohl in der Welt um uns her, als am eignen Körper inkl. Gehirn) sind Wahrnehmungsinhalte; 2. die Lokalisierung der Empfindungen, d. i. ihre Anordnung im Raum, ist unser Werk, ist eine Folge unserer geistigen Organisation; 3. auch die Atome und Atombewegungen, mit denen die Naturwissenschaft operiert, sind nur unsere Vorstellungen. Ja, sie sind sogar nur Vorstellungen zweiter Ordnung: nicht empfunden, sondern erdacht, nicht wirkliche Dinge, die wir je mit Augen sehn könnten, sondern Hilfsbegriffe, um Theorien entwerfen und Formeln veranschaulichen zu können.

Diese drei Behauptungen sollen jetzt weiter ausgeführt und begründet werden.

b) Subjektivität der primären Qualitäten.

Man ziehe einmal von den primären Qualitäten, wie die Körperwelt sie bietet, alles ab, was von den Sinnen herstammt! Was bleibt übrig? Ich meine: nichts! Bei einem Blindgeborenen kann zwar, wie die Erfahrung zeigt, nicht nur das räumliche Orientierungsvermögen, sondern auch die Raumvorstellung hoch entwickelt sein. Selbst in Mathematik und Physik vermag er eventuell Hervorragendes zu leisten. Aber die unentbehrliche Vorbedingung sind dabei die Empfindungen seines Haut- und Muskelsinnes. Nur vermittelst ihrer entsteht ihm das Gebilde des dreidimensionalen Raumes, sowie der Gegenstände in ihm. Denkt man sich einen solchen Blindgeborenen vom Schlag gerührt, verlöre er infolgedessen alle Sinnes- und Vitalempfindungen (vor allem also auch die Haut- und Bewegungsempfindungen), behielte aber noch eine Zeitlang die Fähigkeit vorzustellen und zu denken: so wäre für ihn die objektive räumliche Welt um ihn herum, und sein eigener Körper mit ihr, völlig entschwunden. Sie wäre wie Vineta, die versunkene Stadt: nur die Erinnerung würde noch von ihr melden. Und der arme Patient bestünde in seiner eignen Vorstellung nicht mehr »aus Körper und Geist«, sondern sein Dasein ginge auf in seinem Selbstbewußtsein und dessen Zuständen oder Inhalten. Unter ihnen gäbe es keine räumlich lokalisierten mehr, wohl aber noch Erinnerungsbilder an räumliche Dinge. Und auch diese Erinnerungsbilder würden ganz und gar auf seinen früheren Haut- und Bewegungsempfindungen beruhn.

Alle primären Qualitäten gehen eben auf Empfindungsinhalte zurück, ja, bestehn nur in ihnen. Körperliche Ausdehnung und materielle Raumerfüllung sind nichts als eine Kombination von Empfindungen der Farbe, Weichheit, Härte etc. In ihrer Abhängigkeit von unserer Subjektivität sind die primären Qualitäten um nichts besser gestellt als die sekundären. Sowie es keine Farbe ohne Auge gibt, so auch in der Körperwelt keine Undurchdringlichkeit ohne Hautsinn. Selbst in unsern Erinnerungs- und Phantasiebildern sind wir durch-

weg von dem Material unserer Sinnesempfindungen abhängig. Wohl können wir, z. B. beim Gedanken an geometrische Figuren oder stereometrische Objekte, ganz von Farbe, Undurchdringlichkeit etc. abstrahieren. Sobald wir uns aber körperliche Ausdehnung und materielle Raumerfüllung anschaulich vorstellen wollen, müssen wir sie uns als Empfindungsinhalte denken. Das würde auch von dem angeblichen Kern oder Gerüst der Erfahrungswelt, den Atomen, gelten. Auch sie kann man sich nur rauh oder glatt, weich oder hart, und — der Sehende wenigstens — farbig vorstellen. Könnte ein Mensch sie je wahrnehmen: dann nur mit diesen Eigenschaften. Etwas Körperliches ohne die letzteren (also auch ohne Farbe!) ist für mich ebensowenig anschaulich vorstellbar wie ein Gebäude, das weder aus Stein noch aus Holz noch aus sonst irgend einem Material wäre.

Der naturwissenschaftliche Realismus läßt verschiedenartige Bewegungen als Reize unsere Nerven treffen und auf Grund davon in letzteren die Empfindungen entstehn. Und dabei ist er geneigt, beides für gleich wirklich und tatsächlich gegeben zu halten: Bewegungen (Reize) und Empfindungen. Aber weit gefehlt! Nur eins von den beiden ist ursprünglich und wirklich, ist Tatsache, ja sogar die einzig wirkliche Tatsache, die Urtatsache: die Empfindung nämlich und mit ihr die ganze Bewußtseinswelt. Bewegungen und Reize sind wirklich zunächst nur als Vorstellungen, als Bewußtseinsinhalte, nicht als Bewußtseins-(Empfindungs-)erreger. Ob Bewegungen oder Reize eine Bedeutung für sich, außerhalb der Bewußtseinswelt, also transzendente Gültigkeit haben, ist eine Frage für sich. Eine solche Gültigkeit wäre auf jeden Fall keine Tatsache: sie wäre nur erschlossen, und zwar auf Grund eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Nun sind aber mehrere derartige Ursachen möglich und vorstellbar; so wahrscheinlich also auch ein solcher Schluß gemacht werden kann, er behält doch immer etwas Problematisches an sich.

Also das Gegebene, woraus unsere ganze Erfahrungs-

welt sich aufbaut, sind Empfindungen unbekannten Ursprungs. Sie sind eben da und bilden das Material auch für die primären Qualitäten. Mit innerer Notwendigkeit verbinden wir die Empfindungen verschiedener Sinne zu dem, was wir äußere Gegenstände nennen. Nicht etwa weil wir Härte und braune Farbe an dem Tisch vor uns verbunden sehen, vereinigen wir beide Eigenschaften in unserm Bewußtsein miteinander. Dieser Tisch ist ja erst unser Produkt; das Material, aus dem er besteht, sind unsere Empfindungen. Und zwar gilt das vom ganzen Tisch: nicht etwa nur von der Außenseite, sondern auch vom »Kern«, auch vom »Gerüst«, um welches wir die sinnlichen Eigenschaften nach Meinung des naturwissenschaftlichen Realisten gleichsam herumlegen.

Vielleicht schüttelt letzterer hier verwundert den Kopf, mitleidig lächelnd ob dieser Verblendung. Weiß denn der idealistische Philosoph nicht, wird er fragen, daß wir die Luftschwingungen darstellen und sehen können, die als Reize das Gehirn treffen und dort in den Nerven gewisse Veränderungen hervorbringen, die ihrerseits wieder — — —

Nun, lieber Realist, warum stockst du? Wolltest du etwa fortfahren: »die Empfindungen produzieren?« Dann würde dies dein Stocken beweisen, daß man bei dir noch nicht alle Hoffnung aufzugeben braucht, das Paradoxon des Idealismus werde noch einmal eine Wiedergeburt deines Denkens herbeiführen. Denn die Worte, die du unterdrücktest, würde nicht mehr der naturwissenschaftliche Realist, sondern der Materialist gesprochen haben! Und dein Stocken zeigt, daß dir das große Rätsel des Bewußtseins wenigstens zu dämmern beginnt. Und darum bist du auch vielleicht fähig, die Tragweite der Antwort zu ermessen, die deinem Einwande jede Bedeutung nimmt und dein mitleidiges Lächeln in Beschämung wandelt. Auch dein Gehirn ebenso wie die Gehirne aller übrigen Menschen samt allen Nerven darin sind ja doch nur deine und meine Vor-

stellungen, sind Bewußtseinsinhalte und aus Empfindungen aufgebaut so gut wie der Tisch, vor dem ich sitze. Mögen also Tausende von Bewegungen mein Gehirn treffen: sie sind und bleiben sämtlich in alle Ewigkeit meine Vorstellungen; ebenso wie das ganze Gehirn, in dem sie Veränderungen hervorbringen, sind sie mein Produkt, meine Schöpfung, mein Bewußtseinsinhalt. Und diese meine Vorstellungen sollten, wenn ich z. B. bei einer starken Kopfwunde einen Teil meines Gehirns im Spiegel besehn könnte, in mir erst die Empfindungen hervorbringen, auf denen sie selbst aufgebaut sind?

Das wäre denn doch vollendeter Nonsens! Vielmehr: was der naturwissenschaftliche Realismus mit seiner Wahrnehmungstheorie eigentlich bezweckt, ist nicht, Vorgänge darzustellen, die sich in unserer Erfahrungswelt abspielen, sondern Vorgänge in der transzendenten Welt der Dinge an sich. Nicht mein Gehirn — müßte er sagen — wird von Bewegungen (Reizen) getroffen, sondern das dem Gehirn zugrunde liegende Ding an sich. Und das Etwas, von dem die Bewegung ausgeht, sowie das Etwas, das, in Schwingungen versetzt, die Bewegung vermittelt: sie sind nicht Gegenstände unserer Erfahrungswelt, sondern Dinge an sich.

Will man in dem Etwas Atome sehen — gut, dann bestünden die Dinge an sich aus Atomen. Aber wahrgenommen würden diese Atome nicht, sie wären in keiner Wirklichkeit aufzuweisen: sie wären erschlossen, als Ursachen der Erscheinungswelt. Ebenso dann auch die Atome, die dem Gehirn zugrunde lägen! Was wir als Gehirn vor uns sehen, das körperliche Organ, ist durch und durch unser Produkt, es kann auf uns nicht einwirken, kann in uns nichts erregen, sowenig wie Tisch und Stuhl vor uns. Es ist nur ein Teil, ein Objekt unseres Bewußtseins, nie und nimmer sein Schöpfer oder auch nur sein Organ. Wohl sein Werk, aber nie sein Werkzeug! Dagegen was dem Gehirn zugrunde liegt als Ding an sich: das mag in

anderer Beziehung zu meiner Bewußtseinswelt stehn. Aber wir kennen es nicht! wir können nur Rückschlüsse darauf machen!

Die Atomlehre des Realismus ist — wenigstens bei vielen seiner Vertreter — ein solcher Rückschluß. Ein wie unglücklicher, unwahrscheinlicher: das wird sich unter d. (S. 63 ff.) zeigen.

c) Subjektivität unseres Bewußtseinsraums.

Zunächst gilt es nachzuweisen, daß, wie der ganze Inhalt der Erfahrungswelt unsere Schöpfung ist, so auch ihre äußere Form: der Raum. Die Lokalisation der Empfindungen im Raum ist unser Werk, ist eine Wirkung unserer geistigen Organisation. Damit wird durchaus noch nicht der Frage präjudiziert, ob der Raum nicht zugleich auch etwas Objektives, den Dingen an sich Zukommendes ist. Ich bejahe diese Frage und bin der Meinung, daß unsere räumliche Welt die Rekonstruktion einer extramentalen räumlichen Welt ist, keine völlige Neuschöpfung.

Aber zunächst ist auf jeden Fall das räumliche Anschauen eine Funktion unserer Psyche. Der transzendente Raum ist uns nicht gegeben und kann uns nie gegeben werden, wir können ihn darum auch nie mit unserm Bewußtseinsraum daraufhin vergleichen, ob beide übereinstimmen. Wir können auch nie letzteren nach ersterem formen. Gegeben sind uns allein Empfindungen, Bewußtseinszustände und -inhalte. Unsere meisten Empfindungen tragen von vornherein einen räumlichen Exponenten an sich: indem sie uns zum Bewußtsein kommen, sind sie auch schon außer uns im Raum geordnet. Die Härte eines Tisches empfinde ich nicht erst in mir, sondern sogleich außer mir; der operierte Blindgeborene sieht Licht und Farben sofort außerhalb seines Auges, wenn auch noch nicht in »richtiger« Weise lokalisiert. Aus diesen Empfindungen bauen wir unsere Erfahrungswelt auf: sie ist also ganz unser Werk, unser

ist auch die Art, wie wir die Empfindungen der verschiedenen Sinne miteinander verbinden und sie zu dem räumlichen Gebilde verschmelzen lassen, das wir »Gegenstand« nennen. Bei diesem Zusammenschweißen folgen wir keinem bewußten Plan, keiner vorgefaßten Absicht, ebensowenig lassen wir uns von unserer Willkür leiten: alles geschieht gesetzmäßig, aber nach uns unbekannten Gesetzen. Die Verbindung der Empfindungen und ihre Form wird uns gerade so aufgedrängt und aufgezwungen wie die Empfindungen selbst. Wir geben uns weder das eine noch das andere: beides empfangen wir, haben wir, »finden« wir »in« uns. Im höchsten Grade tätig, sind wir doch zugleich auch empfangend. Aber die Quelle, woher uns das wird, was wir empfangen, kennen wir nicht. Der Zwang, aus dem Rohstoff der Empfindungen diesen oder jenen Gegenstand zu formen, tritt nicht von außen her an uns heran, etwa von den Gegenständen der Bewußtseinswelt — wie wäre das möglich, da sie ja erst infolge dieses Zwangs entstehn! —, er liegt vielmehr in uns, ist in und mit den Empfindungen gegeben.

Wir also sind es allein, die den Empfindungen ihre räumliche Stelle bestimmen, ohne uns dieser Tätigkeit bewußt zu sein. Und was uns dabei leitet, können nur qualitative Unterschiede der Empfindungen sein. Räumlich geordnete Empfindungen: das wäre eine contradictio in adjecto. Denn wie könnte etwas Psychisches ausgedehnt, im Raum nebeneinander sein! Räumlich geordnete Reize im Gehirn, etwa wie das Netzhautbild im Auge: das wäre wenigstens vorstellbar. Aber helfen würde es nichts, denn auch mein Gehirn ist ja zunächst nur meine Vorstellung, ist ein Teil resp. Gegenstand meines Bewußtseinsraums, den ich geschaffen habe mit allem was darin ist. Und wollte der Realismus für Gehirn das setzen, was er eigentlich meint: das dem Gehirn zugrunde liegende Ding an sich: was wäre gewonnen? Sobald die Vorgänge in der als räumlich angenommenen Welt der Dinge an sich, die mir als Empfindungen erscheinen, in meiner Bewußtseinswelt sich wider-

spiegeln, würden und müßten ja auf jeden Fall alle räumlichen Bestimmtheiten verschwinden, und nur qualitative Unterschiede könnten überbleiben. Also auch der Realist, der dem Raum transzendente Gültigkeit zuschreibt, muß zugeben, daß zum Aufbau unserer Bewußtseinswelt und zur Lokalisation der Empfindungen in unserm Bewußtseinsraum uns keinerlei Andeutungen räumlicher Art gegeben sein können. Die einzigen Merkmale, von denen unsere Psyche sich bei der Lokalisation, ihr selbst unbewußt, leiten läßt, müssen qualitative Unterschiede sein. Unser ganzer Bewußtseinsraum ist also unsere Schöpfung. Der Tisch vor mir gibt mir so wenig Anweisung, wie und zu welcher Gestalt ich die verschiedenen Empfindungen der Härte und Farbe miteinander zu verbinden habe, daß er vielmehr mit allen seinen Eigenschaften erst durch diese Verbindung entsteht und außerhalb meines oder eines dem meinen ähnlichen Bewußtseins überhaupt keine Existenz hat.

Die räumliche Anordnung und damit der ganze Raum, sind zunächst — ebenso wie die Empfindungen — nichts als das Symbol eines an sich seienden Unbekannten und gewisser Eigenschaften an ihm. Bei den Empfindungen gibt der naturwissenschaftliche Realismus meistens die völlige Verschiedenheit dieser Symbole von den Eigenschaften der Dinge an sich, auf die sie hinweisen, zu. Zwischen dem Grün, das meinem Auge erscheint, und der Eigenschaft der Dinge an sich, welche in der Sekunde die 600 Billionen »Ätherschwingungen« hervorbringt, besteht keine größere Ähnlichkeit als zwischen meinem Gedanken und den sprachlichen Lauten, durch die ich ihn bezeichne. Dasselbe könnte an sich sehr wohl auch bei der räumlichen Anordnung der Fall sein; auch hier braucht keinerlei Ähnlichkeit zu bestehn zwischen unserer Art räumlich anzuschaun und den Eigenschaften der Dinge an sich, die wir auf diese Art symbolisch darstellen. Kant behauptet das.[1]) Ich kann ihm

1) Haeckel läßt Kant lehren, daß unsere ganze durch die Sinne erworbene Kenntnis nur trügerischer Schein sei, daß die Außenwel

hierin, wie gesagt, nicht folgen, bin vielmehr der Ansicht, daß unser Bewußtseinsraum die Rekonstruktion eines transzendenten Raums ist, in dem sich — ganz unabhängig von unserm Bewußtsein — die Welt der Dinge an sich befindet, die auf das mir (auch meinem Gehirn) zugrunde liegende Ding an sich einwirkt. Das ist meine Annahme, die nie bewiesen werden kann, die für mich aber deshalb den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt, weil das so entstehende Weltbild mir weniger Schwierigkeiten zu bieten scheint als die andern. Jede Behauptung über die Dinge an sich bleibt innerhalb des Gebiets bloßer Hypothesen: denn jede gründet sich auf einen Rückschluß von der Wirkung (den Empfindungen) auf ihre unbekannte Ursache. Derartiger Ursachen sind viele denkbar. Fichtes und Berkeleys Ansichten, die das extramentale Dasein der nicht-geistigen Natur überhaupt leugneten, sind nicht streng widerlegbar.

Die transzendente Gültigkeit unserer räumlichen Anschauungsweise gebe ich also dem naturwissenschaftlichen Realismus zu. Aber um so mehr muß ich betonen, daß der Raum, der uns umgibt, in dem wir leben, sehen, fühlen, schmecken, stoßen und gestoßen werden, schieben und geschoben werden, allein unsere Schöpfung ist. Daß unsere

---

nur in unseren Vorstellungen existiere, und wendet dann gegen ihn ein: »Wenn alle gesunden Menschen durch ihren Tastsinn und Raumsinn sich überzeugen, daß der von ihnen berührte Stein einen Teil des Raumes erfüllt, so existiert auch dieser Raum« (L. 77). Der gute Haeckel! Es ist, als wenn Kinder mit Pfeil und Bogen einen modernen Panzerturm zusammenschießen wollten. Um einen Kant zu vernichten, bedarf es denn doch anderer Geschosse. Er würde Haeckel auf seine Lehre von der »empirischen Realität« verweisen, in der er ja gerade das behauptet, was Haeckel gegen ihn geltend macht, nämlich »die Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann«. Solange Haeckel den Sinn dieser empirischen Realität in ihrem Unterschied von und ihrem Zusammenhang mit der transzendentalen Idealität nicht verstanden und auch nicht begriffen hat, daß Schein und Erscheinung für Kant zwei ganz verschiedene Dinge sind, sollte er es in seinem eignen Interesse lieber unterlassen, gegen Kant in die Arena zu treten.

Empfindungen qualitative Unterschiede an sich tragen, die sich auf die räumliche Anordnung der Dinge an sich beziehn und vermöge deren es uns möglich wird, diese an sich seiende räumliche Anordnung in unserm Bewußtseinsraum zu rekonstruieren: das alles ist eine nachträgliche Hypothese, aufgestellt, um unser Weltbild zu erklären, um Ursachen für das zu denken (vielleicht auch nur zu »erdenken«), was uns allein direkt gegeben ist: für unsere Bewußtseinswelt. Jenen Raum der Dinge an sich können wir so wenig jemals sehen und fühlen wie die Dinge an sich, die in ihm sind. Jene ganze transzendente Welt ist nur eine Annahme, eine Art, wie wir gedrungen werden, uns jenes große X vorzustellen, eine Annahme, die für den einzelnen die größte Wahrscheinlickkeit haben mag, aber schließlich — doch immer nur eine Annahme. Und nicht einmal die einzig mögliche: Andere haben andere aufgestellt. Bestenfalls also, wenn wirklich die Welt der Dinge an sich meinen Erwartungen entspräche und räumlich wäre: sie könnte nie und nimmer für mich zu etwas unmittelbar Gegebenem werden.

Und welcher Art sie sein mag: meine Erfahrungswelt wird dadurch gar nicht tangiert. Nirgends ragt die eine in die andere hinein, beide sind ewig geschieden. Die ganze Erfahrungswelt ist nur in meinem Bewußtsein vorhanden, ist auf Empfindungen aufgebaut, besteht aus ihnen und kann mir deshalb nie Anlaß zu Empfindungen werden. Sie wird empfunden, aber erregt keine Empfindungen, so wenig die vom Künstler geschaffene Marmorgruppe diesem erst die schöpferische Idee inspirieren kann. Sie kann auch keine Einheit geben, weder sich selbst noch meinen Empfindungen. Nicht entnehme ich den Gegenständen rings um mich her die Einheit meiner Empfindungen; sondern erst, indem ich letzteren Einheit gebe, schaffe ich die Wahrnehmungsgegenstände. Empfindungen, Bewußtsein: das ist das primär und allein Gegebene; Reize und Dinge an sich, von denen sie ausgehn, Bewegungen in einem extra-

mentalen Raum, in denen sie bestehen: alles das ist mir nicht direkt gegeben, sondern nur als Ursache hinzugedacht.

Ein Beispiel mag das Gesagte erläutern.

Gehe ich auf eine vor mir stehende Bank zu und stoße mich an ihr: so wirkt nicht diese Bank auf mich ein, sondern zu bestimmter Zeit ist eine Tastempfindung in mir, mit der gewisse Gesichts- und Bewegungsempfindungen verbunden sind. Auf Grund dieses Rohmaterials entsteht dann der Bewußtseinszustand, dessen Inhalt die vor mir stehende Bank bildet. Sie ist also ein Produkt aus jenen Empfindungen, nicht ihre Ursache. Nachher mag geschlossen werden, daß im extramentalen Raum an derselben Stelle, an welche in meinem Bewußtseinsraum die Bank von mir gesetzt wurde, ein ihr entsprechendes Ding an sich vorhanden war, das auf mich, als Ding an sich, einwirkte. Es ist das möglich, ich glaube es sogar fest. Aber dies Ding an sich und der ganze extramentale Raum ist eine Hypothese. Das für mich allein wirklich Vorhandene ist der Bewußtseinsraum, den ich gemacht habe, der nur auf der mir angeborenen Funktion räumlich anzuschauen beruht.

d) Analyse des Atombegriffs.

Was sagt nun schließlich das idealistische Prinzip über die naturwissenschaftliche Atomlehre?

Eins ist sicher: wenn Büchner behauptet: »Die Atome der Alten waren philosophische Kategorien oder Erfindungen, die der Neuen sind Entdeckungen der Naturforschung« — so spricht er wie der Blinde von der Farbe. Atome »entdeckt«: wie stolz das klingt! Als ob man sie sehen und fühlen, mindestens aber doch Farbe, Gestalt, Gewicht, Zahl genau bestimmen könnte! Und wie weit ist man davon entfernt, gerade heutzutage; wie geneigt gerade die leitenden Geister, auch hier sich zu bescheiden, wenn sie nicht gar die Atome, diese »Entdeckung der Naturforschung«, — völlig verwerfen.

Von welcher Seite man die Atome auch betrachten

mag: gegeben, in irgend einer Erfahrung vorhanden sind sie nicht. Bestenfalls — wenn sie überhaupt existieren — sind sie erschlossen.

Ihr Gebrauch kann ein doppelter sein. Entweder will man vermittelst ihrer nur die Vorgänge in der körperlichen Erscheinungswelt auf einfachste Weise konstruieren oder man glaubt in den Atomen die Dinge an sich vor sich zu haben.

1. Die Atome als Hilfsbegriffe der Mechanik.

Im ersten Fall gehört zur körperlichen Erscheinungswelt natürlich auch mein ganzer Körper inkl. Sinneswerkzeuge und Gehirn, und der Atomismus hat, wenn man seine Ziele so weit wie möglich steckt, die Aufgabe, die sämtlichen Phänomene in dieser Körperwelt (inkl. die Vorgänge in meinem Gehirn) als Bewegungen von Atomen darzustellen. Alles Psychische bliebe gänzlich aus der Berechnung. Mögen zu gewissen Gehirnvorgängen psychische Begebenheiten in unveränderlicher funktioneller Abhängigkeit stehn (»Funktion« in mathematischem Sinn verstanden!): für den Atomisten wäre das Psychische nicht vorhanden. Es reichte an keiner Stelle in sein Gebiet hinüber, bloß mit Bewegungen, mit kinetischer oder potentieller Energie hätte er zu tun.

Nur in dieser Beschränkung vertreten gerade die Meister vom Fach heutzutage den Atomismus und die mechanische Weltauffassung. Ja, manche, wie z. B. H. Hertz (Prinzipien der Mechanik, S. 45), sind sogar geneigt, das Gebiet der Mechanik mit dem der unbelebten Natur zusammenfallen zu lassen und also der belebten Welt eine Ausnahmestellung zu geben.

Was sind denn nun für diese streng wissenschaftlichen Theorien (im Gegensatz zu der Haeckelschen oder einer ähnlichen materialistischen Metaphysik!) die Atome? Entdeckungen der Neuzeit? Wahrlich nicht! Nicht einmal erschlossene Wirklichkeiten, sondern Hilfsbegriffe, Rechen-

pfennige, Abstraktionen, von nicht größerer Realität als der völlig luftleere Raum oder der ausdehnungslose Punkt oder die völlig elastischen resp. unelastischen Körper, mit denen die mathematische Physik rechnet. Man will Formeln deuten, eine Theorie entwerfen können: dazu glaubt man kleinster materieller Teilchen zu bedürfen; und das ist dann der Grund, weshalb man die Atome — nicht entdeckt oder demonstrativ nachweist, sondern — sich erdenkt und die erdachten hypothetisch verwertet.

Alles Rechnen mit Atomen ist gleichsam eine Übung am Phantom. Nie wird die Wirklichkeit ganz und gar dadurch erfaßt, nie geht sie restlos in ihm auf. Gerade diejenigen Physiker, die am meisten in die Tiefe gedrungen sind und die methodologisch-erkenntnistheoretischen Probleme ihrer Wissenschaft energisch in Behandlung genommen haben, sind sich der Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit voll bewußt. Offen erkennt Hertz in der Einleitung zu seiner Mechanik an, daß alle physikalischen Theorien stets nur Bilder der wirklichen Vorgänge sind; nicht Rekonstruktionen, sondern Zeichen oder Symbole der eigentlichen Ereignisse. Ein Philosoph, ein Erkenntnistheoretiker würde tauben Ohren gepredigt haben: auf den genialen Physiker hört man und lernt sich bescheiden. Zwar ist man auch heute durchaus noch nicht allgemein geneigt, sich mit Kirchhoff auf den rein phänomenologischen Standpunkt zu stellen und von der Mechanik nur zu verlangen, daß sie die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen in einfachster Weise vollständig beschreibe, statt auch ihre Ursachen zu ermitteln. Aber auch der Hauptvorkämpfer der »alten klassischen Theorie«, L. Boltzmann, sieht sich gezwungen, Hertz zuzugeben, daß auch seine Atomistik nur ein Bild ist. Wie er meint: von allen bisherigen Theorien das klarste und einfachste Bild, aber immerhin doch nur ein Bild neben möglichen andern Bildern. Und der beste Erfolg wird nach seiner Ansicht dann erzielt werden, »wenn man stets alle Abbildungsmittel je nach Bedürfnis verwendet,

aber nicht versäumt, die Bilder auf jedem Schritte an neuen Erfahrungen zu prüfen«.[1]) Damit spricht Boltzmann einen Gedanken aus, für dessen Richtigkeit die ganze bisherige Entwicklung der Atomistik Zeugnis ablegt: die Auffassung vom Wesen der Atome ist in fortwährender Wandlung begriffen, und es ist sicher, daß nie ein endgültiger Abschluß erreicht werden kann.

Nie! Denn was ist die Grundlage der Atomistik? Hauptsächlich doch wohl unser Bedürfnis, das im Wechsel Beharrende zu erfassen, oder, wenn es mit dem Erfassen nichts ist, wenigstens zu denken, zu erdichten. Daraus folgt aber unmittelbar, daß die Atome nur Grenzbegriffe sind, deren Wesen sich mit den Grenzen ändert. Die letzteren immer weiter hinauszuschieben, ist Aufgabe und Ziel der Wissenschaft. Wo diese für den Augenblick mit der Zersetzung und Auflösung nicht weiter kommen kann, wo sie also ein für sie nicht mehr Zerlegbares konstatieren muß: da tritt — nicht etwa das Atom, sondern — der Atombegriff ein. Denn das Atom in diesem Sinn hat eben keine Realität, es ist nur ein Hilfsbegriff. Und was jetzt für die Wissenschaft unzerlegbar ist, kann ihr binnen kurzem als ein tausendfach zusammengesetzter Körper erscheinen. Das Atom ist also auch ein ganz relativer Begriff.

Daraus wird erklärlich, warum man heutzutage schon Atome zweiter und dritter Ordnung unterscheiden muß, und in 100 Jahren vielleicht Atome zehnter und zwanzigster Ordnung. Und theoretisch kann das in alle Ewigkeit so weiter gehen, denn es gibt unendlich viele verschiedene Unendlich-Kleinste. Augenblicklich gerade haben die Kathoden-, Röntgen-, Becquerel- und die andern neu ent-

1) Boltzmann: Über die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik in neuerer Zeit. (Vortrag, gehalten auf der Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte zu München, 1899.) Abgedruckt in: Naturwissensch. Rundschau, 1899, No. 39—41.

deckten Strahlen, für die man noch passende »Bilder« sucht, Ausblicke eröffnet und Veränderungen des Atombegriffs nahe gelegt, von denen der Atomistiker sich noch vor kurzem als von bloßen Phantastereien mit verächtlichem Achselzucken abgewandt hätte. Jene neuesten Wunder der Naturwissenschaft sucht man durch die Elektronentheorie zu erklären, und bei deren Ausgestaltung sieht man sich zu ganz neuen Ansichten über die Konstitution der Materie hingedrängt. Unter einem Elektron wird die kleinste vorkommende Menge Elektrizität verstanden; an Masse ist es mehr denn tausendmal kleiner als das kleinste der bisherigen Atome: das Wasserstoffatom. Was aber das Seltsamste: diese seine Masse ist — nach einer verbreiteten Hypothese — nicht eine wirkliche Masse, wie wir sie an der ponderablen Materie zu denken gewohnt sind, sondern nur eine scheinbare und »elektromagnetischen Ursprungs«; die Elektronen besitzen »keine Masse außer derjenigen, welche ihnen infolge ihrer Bewegung und ihrer elektrischen Ladung scheinbar anhaftet«, sie sind »lediglich ein lokalisierter besonderer Zustand des universellen Äthers«. Und daran schließt sich dann die Annahme, daß die ponderable Materie: die bisherigen Atome und mit ihnen »die Gesamtheit der bekannten Körper, aus Aggregaten oder Systemen von Elektronen aufgebaut ist«, daß die chemischen Atome veränderlich und Umwandlungen einer chemischen Substanz in eine andere (wie ja auch die Transformation des Radiums in Helium zu erweisen scheint) unter Umständen möglich sind.[1])

Aus dem Gesagten erklärt sich noch ein Weiteres. Nicht nur die Grenze wird fortwährend hinausgeschoben, wo die Zerlegbarkeit endet und das ἄτομον beginnt; den Atomen werden auch von verschiedenen Forschern ganz verschiedene, zum Teil entgegengesetzte Eigenschaften

1) Die letzten Bemerkungen im Anschluß an Augusto Righi: Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen (Radioaktivität, Ionen, Elektronen). Aus dem Italienischen übersetzt von B. Dessau. (Leipzig. 1905. Vgl. bes. S. 8, 96 ff., 134 ff.)

beigelegt. Kein Wunder! Es sind ja keine Wirklichkeiten — die Wirklichkeit ist nur eine — es sind ja, wie Hertz sagt, nur Bilder. Bilder der Wirklichkeit aber kann es mehrere, kann es viele geben, das eine besser, das andere schlechter, manche aber auch gleich gut. Welche Eigenschaften ein gutes Bild haben muß, setzt Hertz mit mustergültiger Klarheit auseinander: es muß zulässig, richtig und zweckmäßig (deutlich und einfach) sein. Oft genügt ein Bild diesen Anforderungen, wenn es auf eine bestimmte Gruppe von Erscheinungen angewandt wird; außerhalb dieses Gebietes ist es wenig oder gar nicht zu brauchen. Aber der Physiker, der sich gerade mit jenen Erscheinungen beschäftigt, schneidet ihnen zu Liebe seine ganze Theorie so oder so zu, wie etwa ein Dramatiker sich am Charakter seiner Heldin versündigt, um einer bestimmten Tragödin die Rolle auf den Leib schreiben zu können.

So kommt es, daß die Lehre von den Atomen bei den verschiedenen Forschern oft ein ganz verschiedenes Aussehn zeigt. Der eine glaubt an Atome und leeren Raum, der andere läßt trotz der Atome den Raum kontinuierlich erfüllt sein. Diese halten die Atome für Körper von einer gewissen, wenn auch unendlich kleinen, immerhin meßbaren Größe, jene (Ampère, Fechner etc.) leugnen jede Ausdehnung: für sie sind die Atome nur unteilbare Punkte. Woran sich Faradays Ansicht anreihen ließe, nach der die Atome einfache Kraftzentren sind. Und damit wären wir mitten in der dynamischen Naturauffassung, wie Kant und andere sie vertraten: keine letzten diskreten Massenteilchen, sondern kontinuierliche Raumerfüllung. In gewisser Weise wieder auferstanden ist der Dynamismus (wenn er überhaupt je gestorben war) in der heutigen energetischen Anschauungsweise, die von den vier alten Grundvorstellungen der Mechanik: Raum, Zeit, Masse, Kraft die beiden letzten beseitigt, um an ihre Stelle die Energie zu setzen, wie anderseits Hertz die Vierzahl auf eine Dreizahl reduziert, indem er die

Kraft völlig zu eliminieren und durch verborgene Massen und Bewegungen zu ersetzen sucht.

Ein wunderbares Bild bietet sich uns also. Was die Materie, das schöpferische Prinzip des Materialismus, ist? kein Mensch weiß es. Die Popularisierer des Materialismus freilich behaupten es zu wissen, sie tun, als wäre ihnen nichts bekannter als der Stoff. Aber die Wissenschaft, von der allein man genaue, vorurteilsfreie Auskunft erwarten darf, weist nur ein großes leeres weißes Blatt auf. So trifft denn auch für unsere Tage noch Voltaires Wort zu, das die Materie als ein être presque inconnu bezeichnet.

Und »dieses beinahe unbekannte Etwas«[1]) sollten wir als Schöpfer des uns Bekanntesten und Nächstliegenden verehren: unseres Bewußtseins und seiner Zustände? Dieses Etwas, das, wenn wir es atomistisch denken, eigentlich überhaupt keine Realität besitzt? Da ja die Atome, aus denen die Materie bestünde, mit deren Gesamtheit sie identisch wäre, nur Rechenpfennige sind.

Man kann sich freilich leicht vornehmen, alle faktische Zusammensetzung aufgehoben zu denken, und das Nachbleibende, für sich Seiende Atome nennen. Ganz im allgemeinen ist das gewiß leicht ausgeführt. Aber wenn man an die Veranschaulichung im einzelnen geht: dann wird, wie die verschiedenen wissenschaftlichen Theorien zeigen, alles zweifelhaft und unklar, — und zwar bis zu einem solchen Grade, daß man sich gezwungen sieht, im Atombegriff alle Beziehung auf die konkrete Wirklichkeit aufzugeben und ihn nur als Hilfsbegriff für die Deutung von Formeln zu verwerten.

1) Die Voltaire-Stelle ist angeführt und übersetzt von O. Liebmann: »Gedanken und Tatsachen« (2. Heft 1899, S. 208/9). Auf dies Buch sowie auf ein anderes Werk desselben Verfassers: »Zur Analysis der Wirklichkeit« (3. Aufl. 1900) sei der Leser auf das Nachdrücklichste hingewiesen. Liebmann behandelt teilweise dieselben Probleme wie Haeckel. Aber welch ein Unterschied! Bei Haeckel krassester Dogmatismus, blindes Drauflosstürmen, bei Liebmann kritische Besonnenheit, allseitiges Erwägen, Tiefe gepaart mit großer Klarheit.

Wären die Atome etwas Wirkliches in der Erscheinungswelt: so wären sie unsere Schöpfungen, von uns im Raume lokalisiert. Aber nicht einmal als das darf man sie betrachten, so wenig wie die Materie, die aus ihnen besteht. Unsere Schöpfungen zwar bleiben sie auch so: aber nicht Dinge darf man sie nennen, sondern nur Abstraktionen, nicht reale Körper, sondern hypothetisch gedachte Massenteilchen, nicht Anschauungen der Sinne, sondern Lückenbüßer des Verstandes. Und diesen entia rationis sollte unsere ratio entstammen? dem Abbild des Werkes (nicht einmal dem Werk selbst!) der Werkmeister? Und das soll eine »vernunftgemäße« Weltanschauung sein, und nicht vielmehr höchste Unvernunft?[1])

Doch vielleicht wenden die Materialisten ein: Das ist ja garnicht unsere Meinung; wenn wir von Materie und Atomen sprechen, so meinen wir nicht etwas in der Erscheinungswelt Gegebenes, sondern die Dinge an sich. Damit komme ich zu dem zweiten der beiden S. 64 genannten Fälle.

---

1) Die obigen Ausführungen richten sich natürlich durchaus nicht gegen die praktische Brauchbarkeit der Atomtheorie als eines leitenden Forschungsprinzips. Diese bestreiten zu wollen, wäre töricht angesichts der gewaltigen Erfolge, welche — um nur eins zu nennen — die heutige Chemie in der Analyse verwickelter Verbindungen und in der Synthese neuer Körper gerade vermittelst der atomistischen Anschauungsweise erzielt hat. Was die letztere so besonders geeignet macht, bei derartigen Arbeiten als Grundlage zu dienen, ist ihre Anschaulichkeit, die es dem Forscher ermöglicht, sich von den betreffenden Verhältnissen und Vorgängen ein klares plastisches Bild zu machen, dies Bild seinen Berechnungen zugrunde zu legen und es auch heuristisch zu verwerten, indem er es umgestaltet und die »Richtigkeit« auch des veränderten Bildes durch Experimente erweist. Aber eben nur um Bilder handelt es sich, nicht um Wirklichkeiten; die Vorgänge und Verhältnisse selbst, deren Gesetzmäßigkeiten man mit Hilfe solcher Bilder oder Symbole auf die Spur zu kommen sucht, bleiben ihrem Wesen nach unbekannt trotz aller atomistischen Konstruktionen und schematischen Zeichnungen.

2. Die Atome als angebliche Dinge an sich.

Betrachtet der Materialist seine Materie als Ding an sich, so bleibt ihm, wie mir scheint, nur eins übrig: er muß behaupten, daß den Dingen an sich auch das zukommt, was wir sekundäre Eigenschaften nennen; sie müßten an sich blau oder grün sein, hart oder weich, tönend und duftend, salzig oder bitter. Unsere sämtlichen Empfindungen dürften nicht nur unsere Art sein, das unbekannte X anzuschauen, nicht nur Symbole für etwas an sich ganz Unbestimmtes: sie müßten vielmehr ebenso viel Eigenschaften der Dinge an sich darstellen. So etwas Ähnliches sah Czolbe sich gezwungen anzunehmen: Licht- und Schallwellen leuchten und tönen schon an sich.

Aber zu welch seltsamen Konsequenzen würde das führen! Es müßte danach das Ding an sich wirklich grün sein, seine Grüne würde dann wieder die Ursache für die Entwicklung gewisser Ätherschwingungen sein, die unser Auge treffen und in unsern Nerven gewisse Veränderungen hervorrufen, und diese Veränderungen müßten schließlich von uns wieder als ein grüner Gegenstand empfunden werden, der sich an derselben Stelle des Raumes befindet wie das grüne Ding an sich.

Entschieden ein sonderbarer, wenig wahrscheinlicher Vorgang! Eine prästabilierte Harmonie noch wundersamer als die Leibnizens! Man könnte versuchen, sie mit Darwinschen Ideen zu stützen: solche Harmonie sei zweckmäßig, und im Kampf ums Dasein hätten diejenigen Wesen den Sieg davon getragen, die ihrer teilhaftig waren. Sehr schön! Aber das Unbegreifliche ist ja gerade das erste Entstehn einer solchen Harmonie mit all den ihr anhaftenden Wunderlichkeiten, nicht ihr Fortbestehn. Und dann! Warum sollte sie zweckmäßiger sein als eine nur symbolische Erkenntnis? Worauf es ankommt, ist doch nur, daß unser Empfindungsleben sich gesetzmäßig abspielt, wodurch uns die Möglichkeit gegeben wird, aus der Vergangenheit

Schlüsse auf die Zukunft zu ziehen, sie vorherzusehn und die »Natur« zu beherrschen. Das ist jedoch ebenso gut möglich, wenn unsere Sinnesqualitäten nur eine symbolische Bedeutung haben und Zeichen (aber in gesetzmäßigem Zusammenhang stehende!) für etwas Unbekanntes sind.

Den Ausschlag gibt eine ganze Reihe von Tatsachen aus dem Gebiet der Sinnesphysiologie: sie nötigen einem in unwiderstehlicher Weise das Zugeständnis ab, daß unsere Sinnesempfindungen nicht auch zugleich Eigenschaften der Dinge an sich sein können. Ich erinnere an Kontrastwirkungen, perspektivische Verschiebungen, Sinnes- und optisch-geometrische Täuschungen, Halluzinationen und die Erscheinungen bei hypnotischen Zuständen, an Reiz- und Unterschiedsschwellen, an die spezifische Energie der Sinnesorgane, an die künstlichen Veränderungen unserer Eindrücke durch Mikroskop, Fernrohr und andere Instrumente. Mit vollster Bestimmtheit kann behauptet werden, daß die einzelne Empfindung von dem gesamten Empfindungs- und Bewußtseinszustande abhängt, in den sie als Teil eingeht. Nicht nur äußerer »Reiz« und Sinnesorgan sind von Einfluß: die momentane Beschaffenheit unseres ganzen psycho-physischen Wesens macht sich geltend. Ein und dieselbe äußere Veränderung kann zu verschiedenen Zeiten in ganz verschiedener Weise empfunden werden und zum Bewußtsein kommen.

Der Materialist denkt sich seine Welt durchzogen von allen möglichen Bewegungen. Aus ihnen sondern unsere Sinne einige in gewissen Zahlenverhältnissen stehende aus und wandeln sie um. Mit Recht sagt Fr. Alb. Lange: unsere Sinne sind Abstraktions-Apparate. Man denke sich ein Wesen mit eignen Sinnesorganen für Magnetismus, Elektrizität, Gravitation, für Röntgen-, Kathoden- und Becquerelstrahlen: wie ganz anders wäre dessen Weltbild!

Nimmt man alles dies zusammen, so wird man zugeben müssen: die Zeiten des extremen Realismus sind ent-

schwunden und kehren nicht wieder. Ein wissenschaftlich denkender Mann wird heute nicht mehr die Behauptung wagen, die Welt um uns herum, gerade so wie wir sie sehen, hören, schmecken, riechen und tasten, sei die Welt der Dinge an sich.

Und auch der Materialist von heute wird für die Materie, sein Ding an sich, wohl nur die sogenannten primären Eigenschaften reklamieren wollen. Daß Undurchdringlichkeit, Räumlichkeit, Bewegung den Dingen an sich zukommen, ist auch mir wahrscheinlich. Die Körperlichkeit aber, die materielle Raumerfüllung ist meiner Ansicht nach rein phänomenal. Sie beruht ganz und gar auf Empfindungen, alles Körperliche ist Bewußtseinsinhalt, ist von den sekundären Eigenschaften gar nicht zu trennen. Wie könnte man sich ein materielles Atom ohne Härte oder Weiche, wie könnte ein Sehender es sich ohne Farbe anschaulich vorstellen?! Nehmt der Materie die Sichtbarkeit, Hörbarkeit, Fühlbarkeit: und ihr nehmt ihr alles. Nur von den Sinnesqualitäten bekommt sie ihre Besonderheit, ihre sämtlichen Eigenschaften sind Empfindungsinhalte. Mit den letzteren steht und fällt sie. Eine Welt ohne unsere Sinnesqualitäten hat auch keinen Raum für die Materie.

Will man sich also über die Dinge an sich Vorstellungen machen, so muß man annehmen, daß sie den Raum ausfüllen nicht durch Körperlichkeit, nicht dadurch, daß sie in jedem Raumteil ihrer Sphäre materiell *da sind*, sondern dadurch, daß sie in jedem Raumteil *wirken*. Ihre Ausgedehntheit würde nur ein anderer Ausdruck für die von ihnen ausgehenden Kraftwirkungen sein: sie wären als Kraftzentra zu denken, und das Wesentliche an ihnen wäre nicht, wie beim Materialismus, Raumerfüllung und Bewegung, sondern das unbekannte Innere.

Ich fasse die Resultate dieses Kapitels kurz zusammen. Der Materialismus ist aus der Reihe möglicher Weltanschauungen, die weder streng zu beweisen noch strikte zu widerlegen sind, auszuscheiden. Leute ohne kritische Selbstbesinnung mögen sich zu ihm bekennen. Und da es nie an ihnen fehlen wird, wird auch der Materialismus nicht aussterben. Aber für den »Wissenden«, d. h. den in erkenntnistheoretischen Überlegungen Geschulten ist er nicht nur höchst unwahrscheinlich, sondern direkt unsinnig, aller gesunden Vernunft Hohn sprechend. Was die Herren Materialisten in Aussicht stellen, erfüllen sie nicht: eine Theorie des Psychischen vermögen sie nicht zu geben. Vielmehr: wo sie erklären sollten, behaupten sie nur, oder es wird ihnen gar das Bewußtsein zu bloß subjektivem Schein. Die Existenz des Psychischen ist die gefährliche Klippe, an der jeder Materialist scheitert, mag er sein Schifflein wenden und drehn, wie er will. Nichts hilft über die Tatsache hinweg, daß unsere Empfindungen und Bewußtseinszustände das uns Nächstliegende und Bestbekannte, das allein direkt Gegebene sind. Der Götze des Materialisten ist ein echter Fetisch, den er selbst gemacht hat: die Materie, der das Bewußtsein entstammen soll, existiert allein innerhalb des Bewußtseins. Ein Ding an sich kann sie nicht sein; denn alle ihre Eigenschaften bestehn aus Empfindungsinhalten und deren Kombinationen. Nicht unser Geist ist von ihr: sie ist von unserm Geist abhängig; er schafft sie, nicht sie ihn.

Wer das einsieht, der kann nicht anders, als in der materialistischen Theorie einen der Höhepunkte der Absurdität erblicken. Bewußtsein aus der Materie ableiten wollen, das ist ein ähnliches Kunststück, wie wenn der Freiherr von Münchhausen sich am eignen Zopf aus dem Sumpf zieht.

Drittes Kapitel.

Der wahre Monismus.

Motto: Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.
Spinoza, Ethica.

Soweit Haeckels Monismus sich als Materialismus entpuppt, ist er also ein totgeborenes Kind.

»Aber freilich, konsequentes Denken bleibt eine seltene Naturerscheinung«. Die ganzen »Welträtsel« sind ein großes Zeugnis für die Wahrheit dieses Wortes. Es finden sich in ihnen Gedankengänge — oben auf S. 33, 48 wies ich schon darauf hin —, die uns nicht materialistisch, sondern parallelistisch anmuten. Hätte Haeckel sie fortgesponnen und dem Materialismus den Laufpaß gegeben, dann könnte wirklich von Monismus die Rede sein, und zugleich hätte er das nicht so teuer zu erkaufen brauchen, was ihm vor allen Dingen am Herzen liegt und nach seiner eigenen Aussage einen »fundamentalen Hauptsatz« seines Systems bildet: »die prinzipielle Einheit der anorganischen und organischen Natur, sowie ihren genetischen Zusammenhang« (M. 37).

Erster Abschnitt.

Parallelistische Gedankengänge bei Haeckel.

Zu nennen wären hier natürlich in erster Linie die Stellen, in denen Haeckel sein System mit dem Spinozas in engste Verbindung bringt, — wenn nur das, was er sich unter Spinozismus denkt, nicht ein bloßes Phantasieprodukt

wäre, in der ganzen weiten Welt ohne Heimatsrecht, abgesehn vom Gehirn des Jenenser Zoologen. Spinozas Lehre ist der konsequente psycho-physische Parallelismus: darüber sind sich alle einig, die ihn überhaupt gelesen haben. Und wenn Haeckel diese Theorie des Parallelismus als dualistisch bekämpft, weil sie den »natürlichen Kausalzusammenhang« zwischen Psychischem und Physischem bestreitet (W. 117. L. 520), so zeigt der Zusatz »natürlich«, daß es ihm bisher nicht gelungen ist, sich in die betreffenden Gedankengänge hineinzuleben; im übrigen geht aus der Stelle nur so viel mit Gewißheit hervor, daß in dem Augenblick, in welchem sie geschrieben wurde, Haeckel nicht Spinozist war.

Es muß aber doch Augenblicke, ja Zeiten gegeben haben, wo er es war oder wenigstens einen ernsten Anlauf machte, es zu werden. Seine ganze Lehre von den Atomseelen ist nur unter dieser Voraussetzung zu erklären.

Ein Atom-Bewußtsein nimmt Haeckel nicht an, und du Bois-Reymond, der ihm diese Lehre zugeschrieben hatte, wird ob solcher Unterstellung hart angelassen. Auch bei Menschen und höheren Tieren bildet nach Haeckels Ansicht »das Bewußtsein nur einen Teil der Seelenerscheinungen, während der weitaus größere Teil derselben unbewußt abläuft«. So gibt es auch in den einzelnen Atomen elementare psychische Tätigkeiten der Empfindung und des Willens, die man sich als unbewußt vorstellen muß. Die Atome sind bei Haeckel gemäß der »pyknotischen Substanz-Theorie« J. G. Vogts zu denken, nach der »die gemeinsame Urkraft des Weltalls« in der »individuellen Verdichtung oder Densation einer einheitlichen Substanz« besteht, »welche den ganzen unendlichen Weltraum kontinuierlich erfüllt«. Durch ihr Kontraktionsbestreben kommen unendlich kleine Verdichtungszentren zustande, »die zwar ihren Dichtegrad und damit ihr Volumen ändern können, aber an und für sich beständig sind«. Sie entsprechen im allgemeinen dem, was man gewöhnlich Atome nennt, unterscheiden sich aber von letzteren dadurch, daß sie »im gewissen Sinne beseelt sind«.

»Die beiden Hauptbestandteile der Substanz, Masse und Äther, sind nicht tot und nur durch äußere Kräfte beweglich, sondern sie besitzen Empfindung und Willen (natürlich niedersten Grades!); sie empfinden Lust bei Verdichtung, Unlust bei Spannung; sie streben nach der ersteren und kämpfen gegen letztere« (W. 206. 207. 252. 254.). Durch »Gefühle« der Lust und Unlust will Haeckel L. 341 auch chemische Wahlverwandtschaft »erklären«: »Synthese der liebenden Atome, Zuneigung — Analyse der hassenden Atome, Abneigung«. Anderswo wieder treten als »immanente Ureigenschaften der Substanz« Fühlung (Ästhesis) und Strebung (Tropesis) auf (W. 259. 281. L. 340).

Wie man auch die Namen wählen mag, eins scheint mir klar: wir befinden uns hier mitten in der Metaphysik, nicht mehr innnerhalb des Gebiets der Naturwissenschaft und ihrer chemisch-physikalischen Kräfte. Für den Naturwissenschaftler sollten die letzteren nur Hilfsbegriffe sein (ebenso wie die Atome); ob sie wirklich vorhanden sind, was sie sind: davon weiß er eigentlich nichts. Aber mag er sie sich auch noch so real denken: ihre Bestimmung und Bedeutung ginge auf jeden Fall darin auf, Bewegungserreger zu sein. Lust und Unlust, Empfindung und Wille — das sind Kategorien, die mit seinen Kräften auch nicht das Geringste zu tun haben.

Haeckel selbst gesteht, daß er sich »in eingehenden Gesprächen mit hervorragenden Physikern und Chemikern oft überzeugt hat, daß sie von einer solchen ‚Beseelung' der Atome nichts wissen wollen«. Mit vollem Recht! Denn die Empfindungen dieser Atomseelen tragen nach Haeckel etwas bei zum Zustandekommen auch der einfachsten physikalischen und chemischen Prozesse, sind eine notwendige Annahme für deren Erklärung (L. 93/4. 347. 354). Und das heißt: mitten in die Naturwissenschaft, in die anorganische Welt, den Dualismus von Physischem und Psychischem hineintragen.

Denn mit »Kräften« im Sinn von Physik und Chemie haben die Haeckelschen Atomempfindungen als psychische Zustände nicht die geringste Ähnlichkeit und keinerlei Gemeinschaft. Wollte man beides unter einem Namen zusammenfassen, dann könnte man ebenso gut Stroh und Eisen, Salz und Nilpferd mit je einem Wort bezeichnen.

Nein! mit der »universalen ‚Seele' von primitivster Art«, die den Atomen innewohnen soll (W. 259), mit der Empfindung als allgemeiner Eigenschaft der Substanz (L. 331 ff., 520 ff.) führt Haeckel einen ganz neuen Faktor in seine Weltanschauung ein. Jetzt handelt es sich nicht mehr nur um bewegte Materie und um Kräfte, welche die Bewegungen hervorbringen: daneben gibt es jetzt Innenzustände, psychische Elemente, zwar stets an die Materie gebunden, aber durchaus verschieden von ihren quantitativ bestimmbaren Bewegungs- und Lagerungsverhältnissen. Was der materialistische Haeckel aus den letzteren ableiten wollte: hier tritt es als etwas Primäres, ursprünglich mit der Materie zugleich Gegebenes auf. Erklärt wird nichts durch Annahme beseelter Atome; es wird nur zugestanden, daß hier nichts weiter zu erklären ist, daß alles Psychische etwas Letztes ist, aus den äußeren Verhältnissen der Atome und ihren Komplikationen nicht ableitbar. Ist dem so, dann bleibt eben für Haeckel als einzige Rettung nur übrig, an jedem Atom zweierlei zu unterscheiden: die Außenseite und die Innenseite, jene das Materielle, diese nicht etwa nur bewegende Kraft, sondern qualitativ verschiedene Innenzustände.

Damit fällt aber auch jeder Anlaß fort, in der organischen Welt, speziell bei den höher entwickelten Tieren und Menschen, die psychischen Erscheinungen aus der Materie und ihren feineren Bewegungen resp. komplizierten Lagerungsverhältnissen abzuleiten. Es liegt dann viel näher, diese Phänomene als Glieder einer langen Kette zu betrachten, die von den einzelnen Atomseelen und deren Innenzuständen kontinuierlich bis zum hochentwickelten Bewußtsein des

Genies reicht. Es würde also kein Kausalzusammenhang zwischen Psychischem und Physischem bestehn, sondern man müßte am All zwei Entwicklungsreihen unterscheiden, die einander ewig parallel gehen, von denen aber keine je in die andere übergreift. In der einen gäbe es nur Innenzustände, nur Erscheinungen psychischer Art, in der andern nur Bewegungsvorgänge, Lageänderungen etc.; dort qualitative, hier nur quantitative Unterschiede.

Zweiter Abschnitt.

Die Theorie der Allbeseelung und des psycho-physischen Parallelismus als Grundlage des wahren Monismus.

Und so wären wir denn bei dem echten Spinozismus angelangt. In seiner Weltanschauung ist wirklich jene Einheit von Körper und Geist vorhanden, die für Haeckel das Ziel der Sehnsucht bildet, die aber in seinem Materialismus einer Unterordnung gewichen ist, bei der das Psychische zu kurz kommt. Hätte er mit dem Gedanken der Allbeseelung Ernst gemacht, dann wäre er das geworden, was er mit Unrecht zu sein behauptet: ein moderner Spinozist.

a) Spinoza. — Weltbild des universellen Parallelismus.

Solche Leute sind in unsern Tagen gar nicht selten. So wunderbar es manchen vielleicht zunächst anmutet: der alte Denker des 17. Jahrhunderts, den eine ganze Welt von uns zu trennen scheint, ist in gewisser Beziehung ein durchaus moderner Mann. Zwar seine Methode, seine Beweise, seine Darstellungsart ‚more geometrico': das alles muß heutzutage aufgegeben werden. Auch in vielen Einzelheiten wird man von ihm abweichen. Aber der Pantheismus ist nicht ohne Grund als Religion der Gebildeten bezeichnet worden. Und

zu psycho-physischem Parallelismus und Allbeseelung drängt es nicht nur Philosophen wie Fechner, Wundt, Paulsen und andere, sondern zum Teil auch Naturforscher wie v. Nägeli und Fr. Zöllner.

In einer Beziehung freilich wird der Parallelismus heutzutage anders aufzufassen sein als zu Spinozas Zeit. Letzterer stellte cogitatio und extensio als die beiden für uns allein wahrnehmbaren Attribute der einen unendlichen Substanz hin. Und unter extensio verstand er körperliche, materielle Raumerfüllung. Ist man, wie wir sahen (S. 71—73), gezwungen, nicht nur die sogenannten sekundären Eigenschaften, sondern auch unter den primären alle diejenigen, welche von dem Begriff der Materialität unzertrennlich sind, für rein subjektiv, für bloße Erzeugnisse unserer menschlichen Organisation zu halten: so wird man mit dem Begriff »Ausdehnung« besagen wollen, daß die kleinsten Elemente einen Raum einnehmen nicht dadurch, daß sie seine Teile mit ihrer Materialität erfüllen, sondern dadurch, daß sie vermöge ihrer Kraftwirkungen jedes andere Element von diesem Raum in seinem ganzen Umfang ausschließen.

Danach würde sich also etwa folgendes Weltbild ergeben. Der unendliche Raum ist erfüllt von unendlich vielen Kraftzentren, die so unendlich klein zu denken sind, daß dem Bedürfnis der Naturwissenschaft nach Zerlegung der zusammengesetzten Gebilde in kleine und kleinste Elemente für immer volle Befriedigung gewährleistet ist. Jedes Kraftzentrum hat eine bestimmte Lage im Raum, nimmt einen gewissen Teil desselben durch seine Kraftwirkungen ein und steht mit den übrigen Kraftzentren, die es von eben jenem Raumteil ausschließt, in durchgängigem Kausalzusammenhang. Derselbe kommt in gesetzmäßigen Bewegungen und Lageänderungen zum Ausdruck, die ihrerseits wieder Wirkungen der bewegenden Kräfte des Kraftzentrums sind. Zugleich ist jedes Kraftzentrum Träger von Innenzuständen, die unter sich unendlich verschieden sind. Die Innenzustände der Kraftzentren, die das ‚Ding an sich' meines Schreibpapieres

oder meiner Tinte ausmachen, werden sicherlich von meinem Denken, Fühlen und Wollen durch eine solche Kluft getrennt sein, daß ich mir von ihrer Art durchaus keine Vorstellung mehr machen kann. Aber die Unterschiede sind doch nur als graduell zu denken; auch jene Innenzustände sind immer noch psychischer Natur und den meinen unendlich viel verwandter, als jede noch so feine und schnelle Bewegung, als jedes noch so komplizierte Lagerungsverhältnis. Auch diese Innenzustände stehn miteinander in ausnahmslosem Kausalzusammenhang, und zwar entspricht derselbe durchweg dem der äußeren Reihe: beide gehen einander parallel.

Bei dieser Weltanschauung ist sodann nichts im Wege, die Innenseite der Welt als das eigentlich Bedeutungsvolle anzusehn; das also, was beim Menschen zweifelsohne der Fall ist, auf das ganze All zu übertragen. Die Hauptsache sind dann die inneren Beziehungen, in denen die Kraftzentren zueinander stehn. Äußerlich spiegeln sich dieselben in Lageverhältnissen wider, ebenso wie ihre Veränderungen in Bewegungen.

b) Aufgabe und Grenzen der Naturwissenschaft.

Vermöge unserer besonderen Organisation erscheint uns die äußere Seite der Welt in Gestalt körperlicher Dinge, die tönen, leuchten, Farbe, Geschmack, Geruch, Härte oder Weiche haben. Mit ihnen allein hat die Naturwissenschaft zu tun: also nur mit der äußeren Seite der Welt, wie sie unserem Intellekt erscheint. Die Innenseite ist dem Menschen nur an einem Punkt erreichbar: in seinem eignen Innern. Alle Annahme sonstiger Innenzustände, und sei es bei seinem nächsten Bekannten, beruht auf Analogieschlüssen. Gegeben sind uns allein Bewegungen im Raum um uns her: aus der Tatsache, daß gewisse unserer Innenzustände von bestimmten Bewegungen unseres Körpers oder unserer Gesichtszüge begleitet sind, schließen wir, daß ebendenselben Bewegungen

an anderen Personen dieselben oder wenigstens ähnliche Innenzustände entsprechen werden.

In uns also haben wir den Schlüssel zur Welt: das hat Schopenhauer klar und richtig erkannt, so phantastisch die weiteren Spekulationen sind, die er an diesen Gedanken knüpfte. Die Naturwissenschaft vermag nie und nimmer in das Innere der Welt zu dringen. Sie muß sich daran genügen lassen, die äußere Schale zu erforschen. Ihre Aufgabe ist, das ganze Sein und Geschehn in der Körperwelt auf Bewegungen und Spannungszustände zurückzuführen, oder mit anderm Ausdruck: auf Umsetzungen der kinetischen resp. potentiellen Energie. Mit Maß, Zahl und Gewicht sucht sie der Außenseite der Welt beizukommen und deren Verhältnisse im Größten wie im Kleinsten genau zu berechnen. Das Ideal der Naturwissenschaft — unerreichbar wie nur je ein Ideal — wäre der Besitz einer Weltformel, in der Lage, Bewegungsart und Bewegungsgesetz jedes Kraftzentrums bestimmt ist. Auf Grund dieser Formel, die alles körperliche Sein umfassen würde: anorganische wie organische Gebilde, könnte der Naturforscher den Zustand der Erde berechnen, in dem das erste Plasma entstand; er könnte in die Fernen der Zukunft sehn und feststellen, wann der letzte Mensch durch Frost oder Hitze oder wer weiß was für andere Mächte zu Grunde geht.

Aber nur Bewegungen und Spannungszustände sähe er. Von einer Innenseite würde ihm nichts kund. Was der letzte Mensch dächte, ja! ob er überhaupt dächte: seine Weltformel verriete ihm nichts darüber. Er müßte schon ins eigene Innere schaun, und die psychischen Vorgänge, die er dort wahrnimmt, durch Analogieschluß auf den letzten seinesgleichen übertragen.

Der Naturwissenschaftler als solcher steht der Innenseite der Welt ebenso verständnis- und hilflos gegenüber wie ein Eskimo, den man in ein Telegraphenbureau führt: der hört zwar das Klappern der Instrumente, sieht wie auf dem Papier Zeichen sich eingraben; aber damit ist der Vorgang

auch für ihn erschöpft. Daß ein tiefer Sinn in diesen Zeichen liegt, weiß er nicht und kann er nicht wissen.

Der Naturwissenschaftler wäre also in einer noch übleren Lage als der Taube, der aus Versehn in einen Konzertsaal gerät. Dieser ahnt doch, daß die wunderbaren Bewegungen der Gesichtsmuskeln und die Manipulationen mit allerlei Instrumenten Sinn und Bedeutung haben. Jenem dagegen würden die besten Methoden und die reichsten naturwissenschaftlichen Kenntnisse auch nicht die leiseste Andeutung davon geben, daß sein Weltbild nur die eine, und zwar die unwichtigere Hälfte der Wirklichkeit umfaßt. Es sei denn, daß er in sein eigenes Innere blicke und dort das finde, was er überall anderwärts vergeblich suchen würde.

c) Der universelle Parallelismus führt zu einem wirklichen Monismus.

Er leugnet jeden Kausalzusammenhang zwischen Psychischem und Physischem, hält es also auch für ganz unmöglich, ersteres aus letzterem abzuleiten. Es handelt sich um zwei durchaus getrennte Reihen, die in alle Ewigkeit nicht ineinander übergreifen; aber doch auch wieder nicht um getrennte Dinge, sondern um eine doppelte Seinsweise derselben Dinge und derselben Vorgänge. Sie sind einmal für sich und haben zueinander innere Beziehungen: das ist die psychische, die Innenseite. Sie stehn anderseits in äußeren (räumlichen, Lage-) Verhältnissen zueinander: von dieser Seite erscheinen sie uns Menschen als ein System körperlicher, bewegter Gegenstände. Im Grunde sind die beiden Seiten eins, die Reihen gehen einander parallel. Oder mit einem oft gebrauchten Bilde: es ist wie mit einem Kreise oder einer Kugelschale: von innen erscheinen sie konkav, von außen konvex; es ist ein und dasselbe Ding, oder ein und dieselbe mathematische Form, die sich zwiefach, in so ganz verschiedener Weise, darstellt.

Haeckel blieb hinsichtlich der konstituierenden Elemente des Weltalls bestenfalls in einem Dualismus stecken: Materie

und Kraft zwar immer miteinander vereinigt, nie eins ohne das andere, aber auch immer zwei, nie eine Einheit; nur in einem Dritten hätten sie eins sein können. Beim Parallelismus ist es anders. Bewegungen und Innenzustände, Ausdehnung und Bewußtsein sind nicht nur nie das eine ohne das andere, sie sind auch im Grunde eins, insofern sie korrelative Äußerungs- oder Wirkungsweisen oder Attribute eines und desselben zugrunde liegenden einheitlichen Etwas sind. Derselbe Vorgang, dasselbe Ding offenbart sich in doppelter Weise: von innen als Gefühl, Wille, Empfindung, Gedanke, von außen als Ausdehnung, Bewegung, Spannungszustand. Was dies Ding oder Etwas seinem tiefsten Wesen nach ist, bleibt uns unbekannt. Möglich, daß es weder Ausdehnung-Bewegung noch Bewußtsein »ist«, sondern in beiden nur sein noch tiefer liegendes »Wesen ausdrückt«. Möglich aber auch — und ich sehe nichts, was dieser Annahme widerspräche — daß es sowohl Ausdehnung-Bewegung als Bewußtsein wirklich »ist«, während uns Menschen in jedem Einzelfall immer nur eine seiner Offenbarungsweisen entgegentritt: in der gesamten Außenwelt (inkl. unseres Gehirns) nur Ausdehnung-Bewegung, in der eignen Innenwelt nur Bewußtseinszustände.

Zu fragen: warum jenes Etwas sich in doppelter Weise manifestiert? warum beide Entwicklungsreihen einander parallel gehn? oder zu verlangen, daß man die Notwendigkeit solcher Manifestation und Parallelität erkläre, hat natürlich ebenso wenig Sinn, als wenn man fragte: warum die Welt ist? und warum gerade so, wie sie ist?, oder als wenn man verlangen wollte, daß einem die Notwendigkeit der einzelnen Naturgesetze, etwa der Fallgesetze, aufgezeigt, oder daß begreiflich gemacht werde, warum wir gewisse Luftschwingungen mit Notwendigkeit gerade als Töne wahrnehmen; oder als wenn man vom Dualisten eine Erklärung dafür forderte, weshalb das Universum (wie er meint) zwei verschiedene Arten von Substanzen umfaßt: materielle und immaterielle.

Wissenschaft wie Weltanschauung können stets nur darauf ausgehn, Wirklichkeiten und deren Zusammenhänge zu konstatieren oder hypothetisch zu konstruieren. Warum diese Wirklichkeiten im ganzen wie in ihren Teilen letzten Grundes so und nicht anders sind: das einzusehn geht weit über menschliche Geisteskräfte hinaus.

d) Die Allbeseelung keine Phantasterei, sondern eine berechtigte Hypothese.

Ein Einwand schwebt wohl manchem Leser auf den Lippen: dieser universelle Parallelismus mit seiner Allbeseelung ist doch nur ein wüstes Phantasma, das in unserer Zeit kühler Naturbetrachtung billigerweise keinen Anklang finden sollte.

Aber nein! die Allbeseelung ist nicht ein wirrer Traum, die Tatsachen selbst weisen auf sie hin, oder besser: eine Tatsache, die für mich die Urtatsache ist: mein Bewußtsein. Woher stammt es? Der Materialist machte sich jede Antwort unmöglich, indem er den Schöpfer vom Geschöpf, aus dem Werk den Meister ableiten wollte. Der Dualismus läßt den Knoten ungelöst, indem er, statt die Genesis des Bewußtseins zu erklären, nur einfach sein Dasein behauptet. Der Spiritualismus zerhaut den Knoten, statt ihn zu lösen. Bleibt also allein der parallelistische Monismus; auch er bringt zwar keine konkrete, bis ins Detail hinein anschauliche Lösung, aber er gibt doch wenigstens ein Erklärungsprinzip an die Hand.

Er ist viel weniger spekulativ als der Materialismus, ja! man kann sagen: seine Größe besteht in seiner Bescheidenheit. Der Materialist versucht das Bewußtsein aus etwas zu erklären, was nicht Bewußtsein ist. Der Monist resigniert, weil er die Unmöglichkeit dieses Versuchs klar erkennt. Und da er seiner Natur nach eine Wechselwirkung zwischen ganz verschiedenen Substanzen oder Daseinsweisen nicht anzunehmen vermag, so gibt es für ihn nur eine Rettung: die Allbeseelung. Indem er sie annimmt, will er im Grunde

gar nichts erklären, sondern nur seine Unfähigkeit zur Erklärung eingestehn. Er sagt: unser Bewußtsein aus etwas ganz Andersartigem, wie Bewegung und Ausdehnung, abzuleiten, ist unmöglich; will man also nicht behaupten, daß es plötzlich durch ein Wunder in eine vorher bewußtlose Welt hineinversetzt ist, so bleibt nur die Hypothese oder der Glaube übrig, daß alles in der Welt beseelt ist und daß eine kontinuierliche Entwicklung von den dumpfesten Innenzuständen bis zu unserm hochentwickelten Bewußtsein führt.

Und ebenso der einzelne Bewußtseinsvorgang: kann er nicht aus Materie und Bewegung abgeleitet werden, vermag man sich anderseits zu der (für monistische Geistesrichtung mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpften) Vorstellung einer psychophysischen Wechselwirkung nicht zu entschließen, so muß er als Glied eines universellen psychischen Kausalzusammenhanges betrachtet werden. Hör ich es an die Tür klopfen und rufe »Herein«, so spielt sich eine doppelte Reihe von Vorgängen ab, in denen je zwei Glieder sich immer ganz genau entsprechen. Schallbewegungen treffen meinen Hörapparat, Molekularbewegungen pflanzen sich in das »Ding an sich« meines Gehirns fort, wo sie in streng gesetzmäßiger Weise verlaufen und — je nach ihrer Beschaffenheit — diese oder jene Ganglienzellen in Tätigkeit versetzen, die besonders reich sind an potentieller Energie; motorische Nerven bewegen gewisse Muskelgruppen, die Sprachwerkzeuge treten in Funktion, und der draußen Stehende — hört nicht etwa das »Herein« (denn das wäre etwas Psychisches! und wir sind hier durchaus auf Bewegungsvorgänge beschränkt!), sondern — wird seinerseits von gewissen Schallbewegungen getroffen, in dem »Ding an sich« seines Gehirns wiederum ein Spiel von Molekularbewegungen, und der schließliche Erfolg: er öffnet die Tür. Das ist die eine Reihe von Vorgängen. Die andere ist rein psychischer Art; in sie kann sich so wenig ein Bewegungsvorgang einmischen, wie in jene ein psychisches Element. Bei ihr handelt es sich um Innenzustände und um

deren innere Beziehungen. Und zwar kommen die Innenzustände der sämtlichen an dem Prozeß beteiligten Kraftzentren und Organismen in Betracht. Nicht also die Molekularbewegungen im Gehirn sind die Ursache der Hörempfindung, sondern das kausale Prius der letzteren ist die Reihe von Innenzuständen, die dem äußeren Tun des Klopfenden und den Bewegungen der Luft entspricht. Die Molekularbewegungen im »Ding an sich« des Gehirns (resp. einige derselben) sind nur die andere Seite, die Außenseite der Hörempfindung. Sie sind der Konvexität des Kreises zu vergleichen, die Empfindung seiner Konkavität.

Gegen diese parallelistische Betrachtungsweise ist der Einwand erhoben, daß sie »die einfachste Wahrnehmung für uns unverständlich mache« (O. Külpe: Einleitung in die Philosophie 3. Aufl. S. 212). Ich antworte mit der Frage: ist denn die Vorstellung, daß Bewegungen im Raum, quantitativ meßbar und auch nur quantitativ voneinander verschieden, weil ineinander überführbar, in unserer Psyche die unermeßlich reiche Welt von Bewußtseinszuständen in ihrer ganzen qualitativen Mannigfaltigkeit hervorrufen, irgendwie »verständlicher«? Wäre es denn nicht im höchsten Grade seltsam und befremdend, wenn Bewegungen und immer wieder nur Bewegungen uns das eine Mal als Töne, das andere Mal als Farben, dann wieder als Gerüche oder Tast- oder Temperatureindrücke zum Bewußtsein kämen? Wäre es nicht mindestens ebenso »verständlich«, daß Bewegungen wie in der anorganischen Natur, so auch in unserem psychophysischen Organismus immer nur Bewegungen nach sich ziehen können, während das kausale Prius für unsere Empfindungen in irgend welchen psychischen Vorgängen zu suchen ist, die jenen äußeren Bewegungen parallel gehn? Dann wären Ursache und Wirkung doch verwandt und wesensähnlich und ein Zusammenhang zwischen ihnen eher begreiflich. »Aber«, wirft die Gegenseite ein, »jene psychischen Parallelvorgänge sind doch ‚gänzlich unbekannt' und werden nur ‚vorausgesetzt'«? (Külpe

a. a. O. S. 213). Freilich! Liegt die Sache aber bei den Bewegungsreizen anders? Ist nicht, vom Standpunkt der Wissenschaft aus, auch da »gänzlich unbekannt«, was ihnen etwa als *ὄντως ὄν* entsprechen mag? Wird nicht auch hier vom Dualismus ohne jeden Grund »vorausgesetzt«, daß das sich Bewegende nur materieller Art sei und nicht auch zugleich psychischen Charakter trage? Den erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt muß ja doch die Empfindung bilden. Gegeben ist sie uns aber nur als unser Bewußtseinszustand, über ihre Ursache sagt sie nichts aus, weder über affizierende Bewegungsvorgänge noch über diesen parallel gehende psychische Vorgänge. Erst auf Umwegen, durch Kombination der Aussagen mehrerer Sinne, kommen wir überhaupt zur Annahme von Bewegungsreizen. Und auch dann sind sie wirklich, sind sie gegeben nur als Bewußtseinsinhalte, nicht als Bewußtseinserreger; in dieser letzteren Eigenschaft werden sie stets nur erschlossen (vgl. S. 55). Ist aber das der Fall, ist das eigentliche Wesen jener Reize (als Dinge an sich) der Wissenschaft ganz unzugänglich wie das Transzendente überhaupt, dann stehen die beiden Annahmen des Dualismus und Parallelismus (von Kants und Fichtes Ansichten ganz zu schweigen) einander als objektiv völlig gleichberechtigt gegenüber: es ist möglich, daß den Reizen auch im Reich der Dinge an sich nur Bewegungen entsprechen; es ist aber auch möglich, daß im eigentlich Seienden diesen Bewegungen stets und überall psychische Vorgänge parallel gehn. Die Wissenschaft kann hier nichts ausmachen, es entscheidet die Gesamtweltanschauung des einzelnen und in ihr, durch sie die individuelle Lebenstendenz und ursprüngliche Willensstellung.

Und diese subjektiven Faktoren drängen den Monisten mit Macht zur Theorie der Allbeseelung. Eine Erklärung im einzelnen — ich betone es noch einmal — kann und will diese letztere nicht geben. Sie will nur konstatieren: im Bewußtsein liegt ein Ursprüngliches, Unerklärbares vor, ein Etwas, das auf nichts anderes zurückgeführt und aus

nichts anderem abgeleitet werden kann, als aus dem was es selbst ist. Und wie in der Körperwelt das Komplizierte sich aus Einfachem aufbaut: so, nehmen wir an, wird es auch in der geistigen Welt der Fall sein. Auch den unorganisierten Verbindungen von Kraftzentren, ja! den letzteren selbst, in völliger Vereinzelung gedacht, werden Innenzustände zukommen, von deren Beschaffenheit wir uns freilich gar keine Vorstellung machen können. Im Einzelfall mit diesen Innenzuständen von durchaus problematischem Charakter etwas erklären zu wollen, wäre vermessen und töricht. Kein Mensch wird von ihnen je direkte Kenntnis erhalten; aber alles Psychische außer uns wird ja nur auf Grund von Analogieschlüssen von uns angenommen, nie direkt beobachtet. Und von jenen Elementen des Psychischen kann zwar keiner sicher wissen, ob sie wirklich vorhanden sind oder nicht; sicher ist aber, daß es nur ein Entweder — Oder gibt: entweder man erkennt ihre Existenz an und schafft damit wenigstens eine prinzipielle Erklärungsmöglichkeit der Bewußtseinserscheinungen oder man verzichtet auf jede Ableitung und Erklärung und bekennt sich, was den einzelnen Bewußtseinsvorgang betrifft, zu der Theorie der Wechselwirkung. Dann geht aber ein Bruch durch das All, es klafft auseinander in zwei ganz getrennte Welten.

Also entweder Dualismus: dann ist sowohl das erste Auftreten des Psychischen überhaupt als jeder einzelne Bewußtseinsvorgang in uns etwas schlechthin Unbegreifliches; und es sind die völlig im Recht, welche glauben, auf göttliche Schöpferkraft und prästabilierte Harmonie rekurrieren zu müssen. Oder aber Monismus: dann wird das, was beim Dualismus nur ein relativ seltener Ausnahmefall ist: Existenz des Psychischen, zur Regel. Die erste Entstehung des Psychischen kann dann kein Problem mehr sein, wenigstens kein größeres als die Entstehung des Alls überhaupt; denn das ganze All ist dann psychisch, ebenso wie es räumlich ist. Und wem es keine Schwierig-

keiten bereitet, die Ewigkeit der Welt, der Bewegung anzunehmen, der wird auch vor der Ewigkeit des Psychischen nicht zurückschrecken. Er sieht in ihm das eigentlich Wesentliche an jedem Ding und Vorgang: und natürlich kann er sich dann keinen Punkt und keine Zeit in der Entwicklung des Alls denken, wo nicht Psychisches vorhanden gewesen wäre.

e) Bedeutung des Psychischen. Monismus und Religion.

Dadurch gewinnt das Psychische eine ganz andere Bedeutung, als ihm bei Haeckel und überhaupt beim Materialismus zukommt.

Es ist nicht mehr dem »kurzen Spiel einer Eintagsfliege« vergleichbar, ist nicht mehr eine etwas sonderbare Ausnahmeerscheinung: sondern in ihm offenbart sich uns das tiefste Wesen der Welt. Nur von ephemerem Dasein ist die Materie, denn die ganze Körperlichkeit ist ein Produkt unserer spezifischen geistigen Organisation. Das Ende der letzteren wäre auch das Ende der Materie, nicht dagegen des Psychischen überhaupt: so wenig man sich dessen Anfang denken kann, ebensowenig sein Aufhören; es ist ewig nach rückwärts wie nach vorwärts.

Die Außenseite des Alls ist zwar ebenso real wie die Innenseite, aber sie zeigt eben »nur« das Äußere. Und wie mir am Menschen die Mienen nicht von solcher Bedeutung sind wie das was sie zum Ausdruck bringen, wie mir die Laute der Sprache gleichgültig wären, läge nicht ein tieferer Sinn in ihnen: so ist es mit dem ganzen Universum. Nur weil es — im ganzen wie in den einzelnen Teilen — psychischer Art ist, kann es Sinn und Bedeutung haben, kann es Ziele und Zwecke, Entwicklung und Wertunterschiede in ihm geben, kann ich zu ihm in einem persönlichen Verhältnis stehen.

Für den Materialismus — und damit auch für Haeckel — können religiöse Stimmungen und Gefühle nichts als Illusionen

sein. Für den Monisten haben sie einen wirklichen Gegenstand, auf den sie sich richten: das All. Ein »All« kennt Haeckel nicht, das Wort kann ihm nur leerer Schall sein. Denn solange bewegte Materie und bewegende Kräfte das einzig Existierende sind, fehlt es an jedem inneren Zusammenhang. Ein bloßes räumlich-zeitliches Nebeneinander, durch den Kausalzusammenhang in äußere Verbindung gebracht: das ist die Welt des Materialisten. Für den Monisten hat dies Außen noch ein Innen. Sein geistiges Auge schaut, »wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt«. Und nichts hindert ihn, auch dem Ganzen ein Innenleben beizulegen. Beweisen kann er es nicht: es ist sein Glaube, aber ein Glaube, der für ihn persönlich der sichersten naturwissenschaftlichen Erkenntnis an Evidenz nicht im geringsten nachzustehen braucht. Und für diesen seinen Glauben ist das All, obwohl unendlich, doch ein Organismus, und wie jedem Organismus kommt auch ihm Einheit des psychischen Lebens zu.

Wie dies Leben zu denken sei: er wird nicht wagen, darüber eine Meinung auszusprechen, ja er wird nicht einmal wagen, es sich auch nur irgendwie auszumalen. Unser Intellekt hat nur mit Endlichem zu tun: den Begriff des Unendlichen kann er wohl fassen, er kann auch glauben, das Unendliche schließe sich zu einer Einheit innerlich zusammen, — aber weiter geht seine Kraft nicht. Nur das eine wird er anzunehmen geneigt sein, daß wie das Unendliche alles Endliche in sich faßt und also über alles Endliche ist, so auch sein Innenleben sich weit über das unsrige und über jedes von uns vorstellbare erheben werde. Und wie es unser Streben ist, in unserm individuellen Sein die Vernunft zur Herrschaft zu bringen, so — dürfen wir hoffen und glauben — steht auch die Entwicklung des Alls unter dem Zeichen der Vernunft. Ist es in seinem innersten Wesen Geist, so wird es auch in seinem innersten Wesen Vernunft sein. Wir können an eine Höherentwicklung glauben, an ewigen Fortschritt, können hoffen, daß unsere moralischen Werte auch die des Alls

sind, daß unser Streben und Leiden im Dienst des Guten nicht vergeblich ist, daß Märtyrerblut nicht umsonst fließt und die Schöpfungen des Genies für alle Ewigkeit ihre Bedeutung behalten.

Mit einem Wort: in der Weltanschauung des Monisten ist Raum für die Religion (in der Form des Pantheismus). Bei Haeckel ist es bloß eine leere Phrase, wenn er die Einheit von Gott und Natur behauptet, denn für ihn gibt es nichts, was man ein Recht hätte als Gott zu bezeichnen. Für den Monisten kann das All Gott sein, denn es ist in sich eins, er kann es lieben und verehren, sich ihm vertrauend hingeben und aus dem Gedanken an das Ganze, an das Unendliche, Kraft und Fülle des Lebens schöpfen.

Auch in diesem Punkt tritt also die Überlegenheit des wahren Monismus über Haeckels Materialismus klar hervor.

Nur eine Frage bleibt noch übrig: wie steht es mit der »natürlichen Entwicklung«?

Dritter Abschnitt.

Der wahre Monismus und die natürliche Entwicklung.

Und damit kommen wir zu dem punctum saliens. Ließe Haeckel sich selbst anderswo zu Zugeständnissen bewegen: hier hat er sich bis an die Zähne verschanzt und wird seine Position nicht aufgeben. Der größere Teil der »Welträtsel« und »Lebenswunder« dient dem Nachweis, daß auf allen Gebieten das Evolutionsprinzip siegreich ist, dass es nirgends in der Welt eine Kluft in der Entwicklung gibt, die nur durch übernatürliche Einwirkungen überbrückt werden könnte. Diese Ausführungen sind das einzig Wertvolle an den Büchern. In ihnen ist, wie vom deutschen Vorkämpfer des Darwinismus nicht anders erwartet werden kann, mit großer Umsicht von allen Seiten her das Material zusammengetragen. Freilich fehlt auch hier jener Dogmatismus nicht, der es

verlernt hat, zwischen Tatsachen und Theorien zu unterscheiden, und der damit des kritischen Maaßstabes für die Zulässigkeit und Gültigkeit seiner Hypothesen verlustig gegangen ist.

a) Generatio aequivoca und kontinuierliche Entwicklung als Postulate der Naturwissenschaft.

Zunächst muß ich Haeckel darin unbedingt beistimmen: generatio aequivoca des Organischen aus dem Anorganischen und gesetzmäßige Entwicklung in der organischen Reihe (Evolution der höheren komplizierten Organismen aus einfacheren) sind zwei Forderungen, von denen die Naturwissenschaft nicht ablassen kann, ohne sich selbst und ihr wichtigstes Prinzip: den einheitlichen Kausalzusammenhang aufzugeben. Der überzeugungstreue Theist mag an Wunder glauben; ist sein Glaube echter Art, so ist er durch Gründe nicht widerlegbar. Aber der Naturwissenschaftler!? In seinem Gebiet, der körperlichen Erfahrungswelt, darf und kann er nichts Übernatürliches zulassen. Sei es auch ein noch so kleines unscheinbares Wunder: das Prinzip ist durchbrochen, und damit der Willkür, phantastischen Hoffnungen Tür und Tor geöffnet. Mag das Wunder auch Jahrmillionen zurückliegen: das Vertrauen zur Natur wäre geschwunden. Denn warum sollten nicht in künftigen Tagen übernatürliche Eingriffe sich wiederholen, warum nicht schon jetzt in der Ferne des Weltalls? Und weiter! Was dem einen recht ist, ist dem andern billig. Hat man Gottes Eingreifen nötig, um sich die erste Entstehung des Organischen erklären zu können: warum sollte der Theist nicht gerade so gut der Wunder bedürfen, um sich die Schicksale seines Lebens zu erklären? Warum sollte er nicht glauben und behaupten, ihm und seinem herzlichen Flehen zu Liebe habe Gott den Bann der Krankheit gebrochen oder das Herz seines Feindes zur Versöhnung gelenkt? Nein! ist der Naturwissenschaftler einmal auf der schiefen Bahn, so gibt es kein Halten mehr. Glaubt er die

Welt oder den ersten organischen Keim von Gott geschaffen, dann hat er auch keinen Grund, zu bezweifeln, daß die Mauern von Jericho durch den Schall der Posaunen fielen, daß Jesus zu Kana Wasser in Wein verwandelte und Lazarus auferweckte, daß Gott die Welt, die er schuf, am jüngsten Tag im Feuer vernichten wird.

Womit durchaus nicht geleugnet werden soll, daß dieser oder jener einzelne Naturwissenschaftler für seine Person das eine behaupten und das andere bestreiten kann. Ich sage nur: tut er jenes, so ist er zu diesem nicht berechtigt. Konsequenz des Denkens und Billigkeitserwägungen fordern, daß er andern dieselben Rechte zuspricht, die er für sich fordert. — Und wenn man nun die Möglichkeit von Wundern offiziell zugäbe? Die Naturwissenschaft ginge nicht daran zugrunde, so wenig wie zu Galileis und Newtons Zeit. Auch fernerhin folgte noch Entdeckung auf Entdeckung, Erfindung auf Erfindung, ganz wie bisher. Fehlen würde aber die Konsequenz und Einheitlichkeit in der Grundanschauung; durch die Fundamente ginge ein Bruch. Und keiner, der sein Augenmerk auf die Methoden und Prinzipien richtet, könnte der Naturwissenschaft und ihrer Fortschritte so recht froh werden.

Soweit befinde ich mich mit Haekel in völligem Einverständnis, nun kommt aber die Differenz. Haeckel will die erste Entstehung sowohl als die ganze Evolution der Organismen bis zum Menschen hinauf mit seinem hochentwickelten Geistesleben nur aus chemisch-physikalischen Kräften mechanisch »erklären«. Ich glaube weder, daß diese Ansicht durchführbar ist, noch daß es ohne sie keinen wahren Monismus geben kann.

b) Haeckels Kryptovitalismus.

Zum Beweis für meine erste Behauptung kann ich mich auf die »Welträtsel« und »Lebenswunder« selbst berufen. Das Wollen hat Haeckel wohl, aber mit dem Vollbringen: mit der wirklichen Erklärung aus den elementaren Natur-

kräften ist es nicht weit her. An Stelle der letzteren treten bei der Einzelausführung sehr bald komplizierte psychische Faktoren.

Daß die Atomseelen mit chemisch-physikalischen Kräften keinerlei Ähnlichkeit haben, sahen wir. Noch größer wird der Unterschied, wenn die Atome sich zum Protoplasma ordnen, dem überall »die ersten Elemente des Seelenlebens« zuzuschreiben sind: »die einfache Empfindungsform der Lust und Unlust, die einfache Bewegungsform der Anziehung und Abstoßung« (W. 125 K. 67). Und wenn nun gar »dem bauenden Plasma die Fähigkeit der Vorstellung, und zwar der besonderen Reproduktion des plastischen Distanz-Gefühls« zugesprochen wird, weil es andernfalls unverständlich wäre, wie bei den 4000 Radiolarien-Arten je eine höchst einfach gestaltete Zelle die ihrer Spezies eigentümliche oft sehr komplizierte Skelettform hervorbringen kann, wenn von den erstaunlichen Leistungen und der Treue des unbewußten zelullaren Gedächtnisses der Protisten die Rede ist, wenn bei der Befruchtung die beiden Geschlechtszellen »ihre Nähe gegenseitig empfinden und durch einen sinnlichen (wahrscheinlich dem Geruch verwandten) Trieb zueinander hingezogen werden«, wenn von der »Gewebeseele (Histopsyche)« gesagt wird, sie »sei die höhere psychologische Funktion, welche den zusammengesetzten vielzelligen Organismus als wirklichen ‚Zellenstaat' erscheinen« lasse, und sie beherrsche »alle die einzelnen ‚Zellseelen' der sozialen Zellen, welche als abhängige ‚Staatsbürger' den einheitlichen Zellenstaat konstituieren« (W. 137, 140, 182, K. 77—9): dann wird kein besonnen denkender Physiker oder Chemiker in diesen fragwürdigen Gestalten Haeckelscher Phantasie seine Elementarkräfte wiedererkennen.

Wollte man die »Stammesgeschichte« des »plastischen Distanzgefühls« oder des unbewußten Zellular- (oder Histonal-) Gedächtnisses nach rückwärts verfolgen: man käme bald zu der vielbekämpften und noch mehr bespöttelten Lebenskraft und weiter zu Blumenbachs Bildungstrieb; und von da wäre es nicht mehr so gar weit bis zu den formae substantiales

des Mittelalters und der Entelechie des Aristoteles. Eins ist so dunkel wie das andere. Es sind eben alles nur Namen: nicht faßbare Wirklichkeiten, sondern inhaltsleere Begriffe, die nur dazu dienen, das Unfaßbare, Unbekannte, Unbegreifliche wenigstens mit einem Wort zu bezeichnen. Sie ihrerseits erklären nichts; wohl aber bedarf das, worauf sie hindeuten, einer Erklärung.

Der Zwang der Tatsachen erweist sich als zu groß. So gern Haeckel es wollte: in Wirklichkeit kann er doch mit den physikalisch-chemischen Kräften nicht auskommen.

Und wenn man nun noch andere, spezifisch organische, zuläßt: kann dann noch mit Recht von Monismus gesprochen werden?

Zweifelsohne! Um das einzusehn, bedarf es einer Analyse des Kraftbegriffs.

c) Analyse des Kraftbegriffs.

Was sind denn eigentlich jene angeblichen Tausendkünstler: die chemisch-physikalischen Kräfte? Mancher hält gewiß die Frage für töricht, da nach seiner Ansicht nichts klarer und freier von Schwierigkeiten sein kann als der Begriff von Attraktions- oder Affinitätskraft. — Wohl ihm! denn für ihn birgt die Welt kaum Rätsel mehr. Aber anderseits auch: wehe ihm! denn wo die Rätsel erst beginnen, hört schon sein Fragen auf.

Hat irgend jemand je eine Kraft gesehen oder mit Händen getastet? »Gesehen und getastet nicht«, wird vielleicht geantwortet, »aber gefühlt! In mir fühle und habe ich diese oder jene Kraft!« Gewiß! ich kann sogar die »Kraft meines Arms« durch fleißiges Turnen und Freiübungen stählen. Aber was heißt das? Doch nur, daß ich die »Leistungsfähigkeit« meiner Muskeln erhöhe. Aber wie diese es anfangen, aus der Leistungsfähigkeit zu wirklichen Leistungen überzugehn: davon fühle ich nichts und weiß ich nichts. Und auch der vollkommenste Physiologe würde bei den Muskelkontraktionen und den Gehirnvorgängen, die

zu ihnen führen, nur unendlich schnell aufeinander folgende Bewegungen wahrnehmen; Kräfte gäbe es in der Erfahrung nicht für ihn, er müßte sie als Ursachen zu den Bewegungen hinzudenken.

Aber, höre ich einwenden, es ist doch ein großer Unterschied in meinem Bewusstseinszustand, ob ich in mir die Kraft fühle oder nicht fühle, etwas zu tun. — Sicher! Doch auch hier gilt es, die Tatsache genau zu analysieren und das, was in ihr liegt, zu trennen von der Art, wie man sie deutet. Die Tatsache geht ganz darin auf, daß ich mich im einen Fall zu einer Leistung fähig weiß, im andern nicht. Aber wie diese Fähigkeit es anfängt, die Leistung hervorzubringen, das bleibt mir wieder ganz unbekannt.

Unsere innere Erfahrung läßt uns also, was das Wesen der »Kraft« betrifft, ganz im Stich. Sie gibt wohl Rätsel auf, löst aber keine. Daß Zusammenhänge da sind, lehrt sie wohl; aber welcher Art sie sind, wie man sie sich zu erklären, wie im einzelnen anschaulich vorzustellen hat, darüber schweigt sie. Gerade wo die Sache beginnt interessant zu werden, sinkt der Vorhang, und »Kraft« bleibt ein bloßer Name, nur dazu gut, eine Lücke in unserer Erkenntnis zu bezeichnen.

Führt uns die äußere Erfahrung weiter? Ich glaube nicht. Sie zeigt uns nichts als Bewegungen und Lagerungsverhältnisse. Bei manchen der letzteren sprechen wir von Spannungszuständen. Was heißt das? Doch wohl nicht mehr, als daß wir bei gewissen Phänomenen auf Grund von früheren Erfahrungen und Berechnungen mit Sicherheit voraussagen können, daß bei diesen oder jenen Veränderungen bestimmte Bewegungen eintreten resp. eine bestimmte kinetische Energie frei wird, d. h. daß die Körper oder Moleküle dann eine bestimmte mechanische Arbeitsmenge zu verrichten imstande sind. Wirkliche und mögliche Bewegungen: das ist das einzige, womit die äußere Erfahrung uns bekannt macht. Kräfte führt auch sie uns nicht vor. Kräfte werden nur erschlossen, nur hinzugedacht als Ursachen der Bewegungen,

als das, was in den Spannungszuständen schon vorhanden ist, bevor die Bewegungen resp. Energieentfaltungen selbst eintreten.

Wirkliche und mögliche Bewegungen, kinetische und potentielle Energie sind das einzige Objekt der Naturwissenschaft. Sie überschreitet ihr Gebiet, wenn sie von Kräften redet. Ihr Lebensinteresse fordert, daß die ganze Außenseite der Welt sich darstelle als ein gesetzmäßig zusammenhängendes, in sich geschlossenes System von Bewegungen und Lageverhältnissen kleinster Teilchen (Kraftzentren). Gäbe es auch nur einen Punkt, wo dies System durchbrochen wäre, wo eine Bewegung vollständig verschwände, ohne in potentielle Energie überzugehn, oder wo kinetische Energie völlig neu in das System einträte, ohne in anderer Form, aber gleicher Summe schon vorher vorhanden gewesen zu sein: dann wäre es, nach Meinung des Monisten wenigstens, mit der Naturwissenschaft (im strengen Sinn des Worts) zu Ende.

Aber nur an dem Was? und Wie? der Bewegungen ist die letztere interessiert, nicht an ihrem Warum? Tatsache und Art (Gesetze) der Bewegungen hat sie zu untersuchen, nicht deren eigentliche, tiefste Ursachen. Um diese zu finden, müßte man aus der Erscheinungswelt herausgehn, und die Naturwissenschaft besitzt keine Flügel, die sie in jene luftigen Höhen zu führen vermöchten. Nach den Ursachen der Bewegung fragen, heißt nach dem fragen, »was die Welt im Innersten zusammenhält.« Nur in den Dingen an sich wären sie zu finden, und von ihnen schweigt die Wissenschaft. Die kühnere Metaphysik mag sich mit solchen Fragen beschäftigen; aber was sie zu bieten hat, sind nicht Wissenssätze, sondern bloß individuelle Glaubensüberzeugungen.

Wenn die Naturwissenschaft von Kräften spricht, so meint sie nur zu oft damit etwas zu erklären, während sie mit diesem Wort doch nur eine Lücke in ihren Erklärungen bezeichnen dürfte, und zwar eine notwendige Lücke. Es

war deshalb ein großes Verdienst, daß Hertz den Begriff der Kraft aus den Grundbegriffen seiner Mechanik ganz entfernte.

Worauf die Naturwissenschaft verzichtet (um der reinlichen Gebietsteilung wegen, von der das Gedeihen der Wissenschaften in so hohem Maße abhängt), das würde der Metaphysik anheimfallen. Und was das Gute wäre — man könnte dann nicht mehr daran zweifeln, daß es sich bei den Ansichten über die Bewegungsursachen nur um Glauben, nicht um Wissen handelt.

Und mein Glaube ist nun der, daß Bewegungen ihre eigentliche Ursache nie in vorhergehenden Bewegungen haben, sondern stets in den Dingen an sich, den Kraftzentren. Die Bewegung des einen Kraftzentrums kann nie mehr sein als die Veranlassung, infolge deren ein anderes Kraftzentrum sich selbst zu einer Bewegung bestimmt. Eine Bewegung zwingt nicht die andere herbei; das Kraftzentrum resp. das komplexe Ding wird nicht — durch ein Naturgesetz oder wer weiß wodurch sonst — zu diesem oder jenem genötigt, es erleidet nichts, sondern handelt selbst seinem Wesen gemäß. Überall gibt es nur Aktion und Reaktion in der Welt, nirgends bloße Passivität. Die Kraftzentren können in doppelter Weise miteinander in Verbindung treten: einmal durch ihre psychischen Innenzustände, anderseits durch die Verhältnisse räumlicher Ordnung. Dort sind die eigentlichen Agenzien psychische Kräfte, hier Bewegungskräfte. Diese Namen sollen nichts erklären, sondern nur kurz die Tatsache bezeichnen, daß den Kraftzentren jene Fähigkeit zu doppelter Verbindung innewohnt, von denen aber die eine der andern stets parallel geht und keine je ohne die andere ist.

Derartige Kraftäußerungen sind nicht etwa nur bei gewissen Arten von Bewegungen vorauszusetzen, sondern bei jedem räumlichen Geschehn. Es ist ein großer Irrtum, wenn die streng mechanistische Weltanschauung, die alles auf Druck und Stoß kleinster Teilchen zurückführen wollte, meinte, falls das gelinge, seien alle Probleme der Weltentwicklung gelöst.

Auch Druck und Stoß wären ohne Annahme von Kräften ganz unbegreiflich; die betreffenden Bewegungserscheinungen sind um nichts erklärlicher als etwaige Wirkungen von Fernkräften. Warum bleibt, wenn eine Billardkugel die andere unter gewissen Umständen trifft, jene stehn, während diese sich fortbewegt? Andere Verhaltensweisen wären doch gerade so denkbar! Warum zerstäubt die getroffene Kugel nicht in lauter Atome? warum nicht die treffende, warum nicht beide? Oder warum geht die treffende nicht durch die getroffene hindurch, so daß deren Teile wie die der Luft auseinander treten und sich nachher gleich wieder zusammenschließen? Alles an sich durchaus denkbare Fälle, unmöglich allein wegen der in den kleinsten Teilen der Kugeln (in den einzelnen Kraftzentren und ihren Verbindungen) wirksamen Anziehungs- und Abstoßungskräfte. Und so bei jeder Bewegung! Ohne hypothetisch im »Ding an sich« vorausgesetzte Kräfte kommen wir nicht aus, sobald wir uns nicht bloß an das Faktum der Bewegung und ihrer Gesetze halten, sondern auch dem innern Wesen dessen nachforschen, was sich bewegt, und den Ursachen, warum es sich bewegt.

Und Fernkräfte? Ist das Gesagte richtig, so hat ihre Existenz nichts Wunderbares oder auch nur Besonderes an sich. Denn alle Kräfte sind Fernkräfte; sie wirken ja alle auch da, wo sie nicht sind, indem sie und die von ihnen hervorgebrachten Bewegungserscheinungen andere Kraftzentren zu ähnlichen Äußerungen veranlassen. Gelänge es auch wirklich, die magnetisch-elektrischen Phänomene, ja selbst die der Gravitation durch Druck und Stoß zu erklären: es blieben Anziehungs- und Abstoßungskraft der kleinsten Teilchen; ohne diese würden in einem Raumteil unendlich viele Kraftzentren sich vereinigen und gegenseitig durchdringen können; und ohne jene würde es überhaupt keine Verbindungen, keine Moleküle, keine »Stoffe« geben. Die Anziehungskräfte müssen sogar sehr verschiedener Art sein, wie die Lehre der Chemie von den Affinitätskräften zeigt. Und gelänge es der Chemie auch, alle ihre Elemente als Viel-

fache eines Urelements zu erweisen und die jedesmalige räumliche Lagerung dieses Vielfachen anschaulich darzustellen: es wären doch Kräfte nötig zu erklären, weshalb nun das eine Mal diese, das andere Mal jene Lagerung eintritt.

Um Fernkräfte in dem Sinn von Kräften, die auch da wirken, wo sie nicht sind, kommt man also gar nicht herum. Und das ganze Problem reduziert sich auf die Frage, ob man Grund hat, Kräfte anzunehmen, die nicht nur auf benachbarte Kraftzentren, sondern auch auf weiter und weitest entfernte einwirken. Und da muß ich eingestehn, daß dieser Annahme an sich durchaus keine Schwierigkeit oder Unwahrscheinlichkeit anhaftet. Die Erfahrung kann natürlich allein entscheiden. Die Naturwissenschaft mag versuchen, auch bei der Gravitation z. B. eine Vermittlung der Wirkungen durch dazwischenliegende Kraftzentren nachzuweisen (die in diesem Fall körperlich wohl als Ätheratome vorzustellen wären). Gelingt es ihr: gut! Gelingt es nicht, so leidet der Monismus nicht Schiffbruch. Denn warum sollte nicht ein einzelnes Kraftzentrum unter gewissen Bedingungen seine Kraftäußerungen auch auf andere räumlich getrennte Elemente ausdehnen? warum vor allem nicht so gewaltige dichte Systeme von Kraftzentren, wie die Himmelskörper, die dazu noch durch relativ dünne Schichten voneinander getrennt sind?

d) »Natürliche Entwicklung« — mit Annahme besonderer »organischer Kräfte« vereinbar.

Jetzt wären die Vorbereitungen getroffen, um die schwierigere Frage zu entscheiden: kann der Monismus andere als chemisch-physikalische Kräfte zulassen? Er kann es nicht nur, er muß es sogar, wenn eben andere Kräfte — vorhanden sind! Darauf allein kommt es an. Der Monismus hat nichts zu verbieten und nichts zu erlauben, er hat sich einfach nach den Tatsachen zu richten. Er kann der Natur keine Gesetze vorschreiben: er kann sie ihr nur ablauschen. Wohl aber könnte er der Forschung zwar keine Ziele, aber doch Wege, nicht zwar vorschreiben, aber doch anraten. Die obige

Frage müßte also vielmehr so gefaßt werden: wenn es neben den chemisch-physikalischen Kräften auch noch andere spezifisch organische gibt, kann dann noch von Monismus die Rede sein? und muß der monistisch denkende Naturwissenschaftler sich nicht bei seiner Forschung von dem Prinzip leiten lassen, Entstehung, Entwicklung und Leben der Organismen nur aus chemisch-physikalischen Kräften zu erklären?

Die erste Frage ist ebenso entschieden zu bejahen, wie die zweite zu verneinen.

Gegeben sind, wie wir sahen, nur Bewegungen und Lagerungsverhältnisse; die Kräfte denken wir als deren Ursache hinzu. Wann werden wir verschiedene Arten von Kräften annehmen? Doch wohl nur dann, aber auch stets dann, wenn eine gewisse Gruppe von Erscheinungen sich nicht den Formeln unterordnen läßt, in denen die Gesetze einer andern Gruppe zum Ausdruck kommen. Und es fragt sich also, ob die organische Welt und ihr Geschehen sich begreifen läßt, wenn man nur die in der anorganischen Welt herrschenden Gesetze zur Erklärung heranzieht. Endgültig zu entscheiden wäre das erst, wenn wir die Vorgänge an den Organismen ganz durchschauten und auf Bewegungen und Lagerungsverhältnisse kleinster Teile zurückführen könnten. Das wird wohl nie der Fall sein. Es kann sich also stets nur um vorläufige Entscheidungen handeln, vor allem um einen Entschluß darüber, nach welchen Prinzipien man die Erforschung der Organismen betreiben soll.

Nun haben die letzteren durch Struktur und Korrelation der Teile, Stoffwechsel und Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung so stark ausgeprägte Besonderheiten, daß es von vornherein wenig wahrscheinlich ist, man werde in ihren komplizierten Verhältnissen alles mit denselben Formeln und denselben (erschlossenen!) Kräften erklären können wie im Gebiet des Anorganischen.

Es liegt vielmehr die Annahme nahe, daß bei ihnen noch besondere — sagen wir: organische — Kräfte tätig sind, natürlich nur neben resp. über den chemisch-physikalischen

Kräften, die auch hier eine große Rolle spielen; aber gerade das Unterscheidende an den Organismen können sie nicht hervorbringen. Und nur diese letztere Tatsache, also etwas rein Negatives, soll zum Ausdruck gebracht werden, wenn ich von organischen Kräften spreche. Eine positive Bedeutung kommt dem Begriff nicht zu: erklären kann er nichts, aber das ist ja auch bei den andern Kräften nicht der Fall. Man könnte auch die alte Lebenskraft wieder auferstehn lassen, wie es der Neovitalismus tut, oder von Bildungstrieb oder mit Joh. Reinke von Dominanten (= intelligenten, den rein physischen Energien übergeordneten Kräften) reden: es käme alles auf eins hinaus; begreiflich und anschaulich machen würde man nichts, sondern nur konstatieren, daß eine gewisse Art der Erklärung ausgeschlossen ist.

Ein alter bewährter Rat sagt, principia praeter necessitatem non esse multiplicanda. Aber anderseits gilt es auch, bestehende Unterschiede nicht zu übersehn oder wegzuleugnen und nicht Erwartungen zu erregen, die aller Wahrscheinlichkeit nach nicht erfüllt werden können. Das vernünftigste und angemessenste Forschungsprinzip würde danach sein: nach Möglichkeit suchen, mit den Bewegungsarten, Formeln und Gesetzen der anorganischen Natur auch in der organischen auszukommen; aber zugleich sich klar machen, man werde nicht alles auf sie zurückführen können, sondern wahrscheinlich gerade an den entscheidenden Stellen von ihnen im Stich gelassen werden. So überspannt man seine Hoffnungen nicht und tut den Dingen keine Gewalt an, wird aber anderseits all der Einfachheit und Einheitlichkeit gerecht, die in den Tatsachen selbst wahrgenommen wird.

Auch bei Annahme besonderer organischer Kräfte bleibt das System räumlicher Beziehungen ein ganz in sich geschlossenes. Entstehen und Entwicklung des Organismus sowie alle andern Vorgänge an ihm sind auch dann noch als Bewegungen und Lagerungsverschiebungen aufzufassen, die in streng gesetzmäßiger Weise erfolgen, und die, so zweckvoll sie an sich sein mögen, doch kausal, nicht final

(nach Zweckideen) zu erklären sind. Und eben deshalb kann und muß meine Anschauungsweise als echter Monismus bezeichnet werden. Es ist durchaus kein Grund einzusehen, weshalb man sich die Kraftarten gerade auf die chemisch-physikalischen beschränkt denken sollte. Von chemischen Affinitätskräften ist man gezwungen eine ganze Anzahl anzunehmen, und zwar nur, um die relativ einfache, anorganische Welt zu erklären. Und bei der unendlich viel komplizierteren organischen Welt, wo es sich nicht nur um Konglomerate, sondern um zweckvolle Einheiten handelt, sollte man nicht besondere Kräfte postulieren dürfen?!

Aber die generatio aequivoca! wird nicht wenigstens sie durch meine Theorie ausgeschlossen? muß ich nicht annehmen, daß der erste Organismus, das erste Protoplasma nur durch Eingreifen einer übernatürlichen Gewalt entstehn konnte?

Warum denn? Die organischen Kräfte werden doch den Kraftzentren nicht erst nachträglich verliehen, sondern wohnen ihnen (entweder allen oder nur einem möglicherweise auch noch unendlichen Bruchteil) von vornherein, von aller Ewigkeit her inne. Die Weltentwicklung schafft nicht sie, sondern allein die Bedingungen, unter denen sie in Tätigkeit treten können. Es ist demnach prinzipiell auch durchaus nicht ausgeschlossen, daß es noch einmal gelingen werde, diese Bedingungen künstlich herzustellen. Einer Nachhilfe seitens einer außerhalb der Welt stehenden Intelligenz bedurfte es auf keinen Fall, um die ersten Organismen zu bilden. Sie mußten entstehn, die »natürliche« Weltentwicklung brachte sie mit innerer Notwendigkeit hervor, sobald sie die Bedingungen schuf, unter denen die bisher schlafenden potentiellen Kräfte nicht anders konnten als in Tätigkeit treten.[1])

1) Es bedarf nur geringer Modifikationen, um die hier durchgeführte Anschauungsweise in die Hypothese von der Ewigkeit organischen Lebens übergehn zu lassen, wie z. B. Svante Arrhenius sie vertritt

Und gerade so ist es mit der weiteren Entwicklung der organischen Welt. Auch hier nimmt mein Monismus nur ein gesetzmäßiges Spiel natürlicher, den Kraftzentren ursprünglich eigener Kräfte an. Es ist zu wünschen und zu hoffen, daß mit der Zeit alle Zweifel an der Richtigkeit der Deszendenz- (Evolutions-) Theorie völlig schwinden werden, daß man also eine Ahnenreihe vom ersten Protoplasma bis zum Menschen hinauf werde nachweisen können.

Und dann? wären dann alle Rätsel gelöst? Ich meine: sie wären im Grunde noch gerade so groß als wie zuvor. Man hätte ein Stammbaumregister verfertigt, aber nichts erklärt. An die Allmacht der Darwinschen natural selection und an die Möglichkeit einer rein »mechanischen« Erklärung der organischen Entwicklung glauben — glauben trotz der schwerwiegenden Einwände von Naegeli, G. Wolff und andern und obwohl Variation, Anpassung und Vererbung alles eher sind als »mechanische« Vorgänge —: das vermag eben nur eine so gläubige Seele wie die Haeckels ist. Wir andern können nicht umhin anzunehmen, daß zu den äußeren Einwirkungen der natürlichen Zuchtwahl noch ein inneres Prinzip treten muß, mag man es nun organische Kraft oder mit K. E. v. Baer Zielstrebigkeit oder mit Naegeli Vervollkommnungstendenz oder wie sonst nennen. Jene äußeren Einwirkungen sind nur die Gelegenheitsursachen, infolge

---

(»Die Umschau«, 1903, S. 481—5). Nach ihm steht »die Frage nach der Entstehung der ersten Lebewesen auf der gleichen Stufe wie die nach der Entstehung der Materie«; »für Lebewesen zugängliche Himmelskörper hat es ohne Zweifel immer gegeben«; durch elektrische Kräfte und Strahlungsdruck werden organische Keime (Sporen, die Jahrtausende keimfähig bleiben) von Stern zu Stern übertragen. Die Entscheidung über Richtigkeit oder Unrichtigkeit der von Arrhenius gemachten Voraussetzungen steht allein der Naturwissenschaft zu. Erweisen sie sich als zutreffend, so wird letztere natürlich gern bereit sein, das Postulat der generatio aequivoca aufzugeben. Denn das, worauf es ihr vor allen Dingen ankommt: Ausschluss übernatürlicher Eingriffe und Einheitlichkeit der Entwicklung, wird ihr ja auch durch die andere Annahme (Ewigkeit organischen Lebens) gewährleistet.

deren die verschiedenen Arten organischer Kräfte »entbunden« werden und in Tätigkeit treten können. Von den letzteren weiß die Deszendenztheorie so wenig wie der Genealoge von den geheimnisvollen Kräften, durch welche die Generationen erzeugt wurden, deren Stammbaum er aufzeichnet.

Auf Bewegungsvorgänge und Lagerungsverhältnisse müßte natürlich auch bei Entwicklung der Organismen alles sich zurückführen lassen, Formeln und Gesetze müßten aufgestellt werden: aber nicht eher ist daran zu denken, als bis an Stelle der bisherigen freien Phantasien über das Thema »Zeugung« (Komponisten: Darwin, Haeckel, Weismann und andere), die den kühnsten metaphysischen Spekulationen an Abenteuerlichkeit nichts nachgeben, auf Tatsachen gestützte Theorien getreten sind.

* * *

Resultate des dritten Kapitels.

Die Grundlage des wahren Monismus bildet der universelle psycho-physische Parallelismus. Bei ihm kann wirklich von Einheit zwischen Gott und Natur, sowie von Einheit in der Konstitution des Weltalls die Rede sein. Und auch die Einheit der Weltentwicklung leidet keinen Schaden, obwohl man sich gezwungen sieht, neben den chemisch-physikalischen Kräften noch spezifisch organische hypothetisch anzunehmen. Und — was für den Materialisten ausgeschlossen ist — für den Monisten kann es Zwecke und Ziele geben, im All kann Vernunft herrschen, im Entstehn und Vergehn ein tieferer Sinn liegen. Gewisse Bedürfnisse des Gemütslebens (die sich bei der großen Mehrzahl moderner Kulturmenschen als nicht wegzuleugnende Tatsache vorfinden, Befriedigung heischen und Befriedigung verdienen) dürfen sich ruhig hervorwagen. Der Materialist dagegen hat für sie nur schnöde Abweisung.

Viertes Kapitel.

Ungläubig — und doch gläubig.

Motto: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.«
Fichte.
Wagner-Haeckel: »Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht.«
Goethe.

»Das ist ja gerade das Gute«, riefe Haeckel vielleicht, wenn er den vorhergehenden Schlußpassus läse. »Gemütsbedürfnisse sollen eben schweigen, allein die Tatsachen sollen reden. Wahrheit! das sei die einzige Göttin! die Losung: Wissen! nicht verderbliche Nachgiebigkeit gegen Hoffnungen und Bedürfnisse!«

Wohl! Aber wenn es nun Haeckel bei seinem Streben nach Wahrheit ginge, wie Ixion unseligen Andenkens, der da meinte Hera zu umfangen und umarmte die Wolke? Wenn Haeckel sich an vielen Stellen seiner »Welträtsel« auf ein Gebiet vorwagte, auf dem es aus prinzipiellen Gründen kein sicheres Wissen mehr geben kann, sondern nur noch individuelle Glaubensüberzeugungen? Und wenn er selbst eben so tief im Glauben und sogar — im Aberglauben steckte, wie er meint, über ihn erhaben zu sein?

Das eine wie das andere ist wirklich der Fall. Haeckel hat durchaus kein Recht, Glauben jeder Art auf das Unduldsamste zu schmähen und zu verfolgen. Besonders über »die drei Großmächte des Mystizismus«, »die drei Hauptgespenster«: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gießt er seine Schalen unfeinen Spottes aus. Der definitive Sturz dieser »drei Zentraldogmen der Metaphysik« würde nach ihm den

»höchsten intellektuellen Fortschritt« bedeuten. Im Gegensatz zum unvernünftigen Glauben will er »derjenigen vernünftigen Weltanschauung Ausdruck geben, welche uns durch die neueren Fortschritte der einheitlichen Naturerkenntnis mit logischer Notwendigkeit aufgedrungen wird« (M. 7—8).

Wenn es nun aber solche »logische Notwendigkeit« nicht gäbe, sobald es sich um Fragen der Weltanschauung handelt?!

Erster Abschnitt.

Die Weltanschauung: das Gebiet nicht des Wissens, sondern des Glaubens.

a) Wissen und Glauben.

Ja! wenn ich sicher wüßte, wie beschaffen die Dinge an sich sind, welcher Art das Göttliche ist, ob es Entwicklung und Fortschritt in der Welt gibt: wie gern würde ich dann auf jeden Glauben verzichten! Aber ich weiss nichts von alledem. Manches glaub ich, manches verwerf ich. Weshalb? nicht weil es so oder so ist, sondern weil es mir so scheint, gemäß meiner Reaktion auf die Einflüsse der Außenwelt.

Ob es andern anders geht? Viele meinen es, und behaupten, auch in diesen Dingen zu wissen. Zu ihnen gehört Haeckel. Und wäre alles richtig, was sie zu wissen behaupten: dies ihr Behaupten legte auf jeden Fall Zeugnis ab von der Größe und Unbedingtheit ihres Glaubens.

Aber so günstig liegt die Sache nicht einmal für sie. Was die einzelnen »wissen«, widerspricht sich oft. Ganze Weltanschauungen stehn sowohl im Prinzip als in ihren einzelnen Teilen in diametralem Gegensatz. Über Gott und Seele, Wesen der Welt und Ziel der Entwicklung ist kaum jemals eine Ansicht aufgestellt, deren Gegenteil nicht auch geltend gemacht wäre.

Doch vielleicht wendet man ein: selbst in den »exakten« Naturwissenschaften gibt es oft widersprechende Theorien und Hypothesen. — Freilich, antworte ich. Aber nicht in dem Umfang, wie da, wo es sich um Fragen der Welt- und Lebensanschauung handelt. Und, was die Hauptsache ist: in der Wissenschaft findet ein Fortschritt statt, das Unsichere wird immer mehr ausgeschieden, das Falsche wird endgültig beseitigt. In der Metaphysik dagegen stehn die Kontroversen noch fast auf demselben Punkt, wo die griechische Philosophie sie gelassen hat: fast dieselben Streitpunkte, fast dieselben Möglichkeiten, wenn auch die Namen und Begriffe wechseln, fast dieselben Gründe, wenn auch dies oder jenes bestimmter und einleuchtender formuliert wird. Und ebenfalls unverändert geblieben ist die Unfähigkeit jeder Partei, die Anhänger irgend einer andern Partei von der Unrichtigkeit ihrer Ansicht zu überzeugen.

So wogt der Kampf hin und her, ohne Entscheidung, ohne Fortschritt. Wohl mag bald dieses, bald jenes Problem im Vordergrund stehn, wohl mag es scheinen, als ob die Einigkeit in den momentan zurückgedrängten Fragen gewachsen wäre: aber es scheint nur so. Plötzlich wanken wieder die so fest geglaubten Fundamente; was gestern noch in allgemeiner Geltung war, ist heute schon unmodern, und nur »Rückständige« halten noch daran fest.

Und ist Aussicht, daß der Streit je endet? Ich meine nicht. Gewisse einzelne Auffassungen mögen allmählich ganz verschwinden. Aber die Hauptgegensätze werden bestehn, solange es Menschen gibt, die nach dem Woher? und Wohin? fragen, die nach einem Gott verlangen und von besseren Zeiten träumen. Und werden die je aussterben? Bisher hat es nicht den Anschein, die Natur unseres Innenlebens müßte sich denn ganz ändern. Ob das je der Fall sein wird? und ob es besser, glücklicher machen würde?

Wie ist dieser Sachverhalt zu erklären? In Fragen der Wissenschaft würde man zu einem endlichen Resultat kommen; sollte es an materiellen Grundlagen zur Entscheidung fehlen,

so würde man sich wenigstens dahin verständigen, verschiedene mögliche Hypothesen als objektiv gleichberechtigt anzuerkennen. Hier dagegen reden alle aufeinander los, und keinem gelingt es, den Gegner auf seine Seite herüberzuziehn. Und doch sind die meisten auf das Festeste davon überzeugt, daß sie allein im Besitz der Wahrheit sind, und durchaus nicht geneigt, abweichende Ansichten auch nur als mögliche Hypothesen gelten zu lassen.

Für diese Schwierigkeit gibt es nur eine Lösung: in dem ganzen Bereich der Weltanschauung sind letzten Endes stets individuelle Bedürfnisse, Hoffnungen, Wünsche und Lebenstendenzen das Bestimmende, Faktoren also, die der einzelne sich nicht willkürlich gibt und wieder nimmt, in denen vielmehr der tiefste Kern seines Wesens zum Ausdruck kommt. Mit innerer Notwendigkeit wählt er diese oder jene Lebensanschauung, bekennt er sich zur einen Ansicht und verwirft die andere; nicht weil die besten objektiven Gründe für sie sprechen, sondern weil sie die ihm gemäßeste ist und weil deshalb die für sie sprechenden Gründe ihm auch objektiv die besten zu sein scheinen.

Wo also von einer wirklichen Entscheidung die Rede sein kann, wo der Mensch sich seine Ansichten selbst bildet und nicht einfach die seiner Familie oder seiner Umgebung oder seiner Kirche übernimmt: da geben subjektive Momente den Ausschlag, da kann deshalb von Wissen nicht mehr die Rede sein, sondern nur noch von Glauben. Und wo man glaubt, da glaubt der ganze Mensch, nicht nur der Intellekt, sondern auch Wille und Gefühl, und sie sogar vor allen Dingen. »Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist«, sagt Fichte mit Recht. Und es darf davon abhängig gemacht werden, wenigstens soweit die Metaphysik in Frage kommt. Denn auf ihrem Gebiet gibt es keine entscheidenden objektiven Gründe, weil es kein Material gibt, auf Grund dessen entschieden werden könnte. Ihre Probleme aber hören darum nicht auf, den Menschen zu beunruhigen und Lösung zu

verlangen. Da ist es denn erlaubt, diejenige Lösung zu hoffen und zu glauben, »die das Herz sich wünscht, die der Sinn begehrt«.

Vorausgesetzt freilich, daß sie keinen Tatsachen der Erfahrungswelt widerstreitet. Aber gerade an den Punkten, auf die es ankommt, versagt die letztere. Um Dinge an sich, um ihr Wesen und ihre Bedeutung, handelt es sich bei den Forderungen des Gemüts und den Fragen der Weltanschauung. Die Welt der Erscheinungen bietet da keine Entscheidungen, ja! nicht einmal Andeutungen, oder höchstens einander widersprechende Andeutungen, von denen sich diese zu Gunsten des einen, jene zu Gunsten des entgegengesetzten Standpunktes anführen lassen. Daher kommt es denn auch, daß von den verschiedenen Parteien jede sich auf die Erfahrungswelt behauptet stützen zu können, daß jede Tatsachen als Argumente vorbringt.

Aber alle diese Argumente sind erst nachträglich gesammelt, um die aus andern Gründen gewählte Weltanschauung zu verteidigen: sie haben die letztere nicht hervorgebracht. Das Primäre und das eigentlich Entscheidende ist die ursprüngliche Willensstellung und Lebenstendenz des Menschen. Nachher geht dann der Intellekt aus und beweist, daß die Welt nicht nur sein sollte, wie man sie sich wünscht, daß sie vielmehr auch so ist. Aber mit diesen Beweisen ist es eine eigene Sache: überzeugt haben sie noch keinen, den sein Wesen nach der andern Seite hin drängte, und für die Überzeugten sind sie nicht nötig. Beweiskraft wird den Beweisen eben erst durch die so oder so geartete Individualität. Darum fort mit dem Demonstrieren und Widerlegen auf dem Gebiet der Weltanschauung! Beweisen kann ich meinen Glauben nicht: aber zeugen kann ich von ihm und von seiner weltüberwindenden Macht, von dem Schwung, den er mir verleiht, von der großen vertrauensvollen Kraft, mit der er mich erfüllt. Und wenn es gelehrten Worten je gelingt, einer Weltanschauung Anhänger zu erwerben, dann sicher nicht durch die Schärfe ihrer Beweise,

sondern allein durch die Energie persönlicher Überzeugung, von der sie durchdrungen sind.

Das Glauben beginnt sofort, sobald wir das Gebiet des Transzendenten betreten. Gibt es Dinge an sich? Beweisen kann man es nicht! Man muß es glauben, sie sind nur erschlossen, und wie ihr Dasein, so erst recht ihr Wesen. Der Solipsismus (die Annahme, daß ich, der Denkende, allein bin, und außer mir nichts) ist theoretisch nicht widerlegbar, höchstens praktisch im Irrenhaus. Und Berkeleys, Fichtes Ansichten, nach denen die nichtgeistige Natur nur als Bewußtseinsinhalt geistiger Wesen Existenz hat — auch sie sind nicht streng zu widerlegen. Zu keiner Zeit werden wahrscheinlich die Männer aussterben, die das Radikalmittel einer Amputation andern nach ihrer Meinung nur hinhaltenden, aber nicht endgültig heilenden Versuchen vorziehn: sie werden meinen, allen Schwierigkeiten am besten zu entgehn, indem sie der nichtgeistigen Welt einfach das selbständige Dasein absprechen. Ein Vorgehn von großer Kühnheit, aber doch unendlich viel vernünftiger als das Treiben der Materialisten! (Vgl. oben S. 61.) — Und Leibnizens prästabilierte Harmonie? oder der Okkasionalismus? So seltsam sie uns anmuten: es sind durchaus mögliche Standpunkte, und es waren wirklich vorhandene, nicht nur erdachte Schwierigkeiten, durch welche die großen Denker zu ihnen getrieben wurden.[1])

1) Weiter ausgeführt sind die Gedanken der letzten Seiten in meiner Schrift über »Charakter und Weltanschauung« (Tübingen 1905) und in einem 'Aufsatz über »Wissen und Glauben« in der Deutschen Rundschau (Januar 1898, S. 86—107). — Haeckel wirft mir vor, daß nach meiner Darstellung »die Wahrheit sich der Dichtung unterordnen« müsse (W., Volksausgabe, Nachwort, 166). Nein! Ich behaupte vielmehr, daß in allen Weltanschauungsfragen von Wahrheit, d. h. von rein objektivem Wissen, gar nicht die Rede sein kann, daß in ihnen nicht die Vernunft das letzte Wort hat, sondern Herz und Gemüt, daß (abgesehn von der Widerlegung des Materialismus) nicht allgemeingültige Verstandesgründe die eigentliche Entscheidung haben, sondern subjektive Bedürfnisse. Damit führe ich kein neues Prinzip ein; ich stelle nur fest,

b) Die christlichen Dogmen nicht streng widerlegbar.

»Aber wenigstens sind doch die meisten Lehren des Christentums, wie Weltschöpfung, Wunder, Offenbarung, Inspiration widerlegbar?«

Auch sie nicht! Denn die Annahme der Naturwissenschaft, daß es einen allumfassenden, ausnahmslosen Kausalzusammenhang gibt, ist auch nur ein Glaube. Er ist ihr Lebensprinzip, aber beweisen kann sie ihn nicht. Oft hört man zwar das Gegenteil, aber noch steht Hume unbesiegt

---

was immer war und immer sein wird und auch bei Haeckel so ist. Denn er befindet sich in einem gewaltigen Irrtum, wenn er meint, daß seine Weltanschauung nur der reinen Vernunft und wissenschaftlichen Erwägungen entwachsen sei; auch sie entstammt vielmehr nur seinem Gemüt, seiner Lebenstendenz, individuellen Bedürfnissen, und darum »glaubt« auch er so gut wie jeder andere, glaubt sogar einen besonders törichten Glauben, glaubt selbst (wie wir bald sehen werden), als echtester Dogmatist, noch weit mehr, als viele andre, ja! glaubt selbst, wo es absolut unnötig und unstatthaft ist: bei den Einzelproblemen der strengen Wissenschaft, indem er auch dort seine persönlichen Wünsche zu Wort kommen läßt und dadurch die Tatsachen unbewußt fälscht.

Daß Metaphysik und Weltanschauung Wissenschaft weder sind noch je werden können, ist aber nicht etwa (wie Busse in einer Besprechung meiner Schrift in der Altpreuß. Monatsschrift Bd. 38 meint) nur mein subjektiver Glaube, sondern läßt sich streng erweisen durch erkenntnistheoretische Gründe. Da Busse, der die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik retten will, in meinen obigen Ausführungen »eine gewisse Unbestimmtheit« findet, sei das Wesentliche hier noch einmal kurz und so bestimmt als möglich zusammengefaßt. Wissenschaft will systematische, begriffliche, adaequate Rekonstruktion sein von irgend welchen Wirklichkeiten und deren Zusammenhängen. Voraussetzung ist dabei natürlich, daß das, was rekonstruiert werden soll, auch objektiv erkannt werden könne, daß Sinne und Verstand einen Zugang zu ihm haben, daß es gleichsam konfrontiert werden kann mit unsern Erkenntnisfaktoren. Das alles trifft aber nur zu innerhalb der Welt möglicher (d. h. menschlicher Geistesorganisation überhaupt erreichbarer) Erfahrung. Sie zeigt uns draußen im Raum Körper, Bewegungen, Umlagerungen, Spannungszustände, im Innern Bewußtseinserscheinungen. Was es aber seinem innersten Wesen nach ist, das da sich bewegt und bewegt wird, das da empfindet und empfunden wird: davon sagt sie uns nichts, sie macht

da mit seinem Nachweis, daß Erfahrung uns nie zu wahrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit führen kann. Aber allerdings: ohne allgemeinen Kausalzusammenhang keine wahre Wissenschaft! Für sie ist er das Grundpostulat, und je mehr wir die Erfahrung analysieren, desto mehr finden wir unsere Annahme bestätigt.

Aber ein Glaubenselement bleibt immer noch wirksam, nie wird es ganz schwinden, so sehr die Wahrscheinlichkeit sich der Gewißheit nähern mag. Und eben deshalb wird es nie gelingen, einen Menschen, der das allgemeine Kausalgesetz leugnet, durch Beweise zu seiner Annahme zu zwingen.

---

uns bekannt nur mit Erscheinungen, nicht mit dem ὄντως ὄν, das letztere bleibt als transzendent unserer wissenschaftlichen Erkenntnis für immer verschlossen. Wir vermögen nur eins: von der Tatsache der Erfahrung hypothetisch zurückschließen auf ihre Ursachen im Transzendenten. Solcher Ursachen kann es mehrere geben, es sind faktisch von Verschiedenen verschiedene erschlossen. Analogien mit Kausalzusammenhängen innerhalb der Erscheinungswelt können uns nicht leiten, denn hier kommen ganz andere Verhältnisse in Betracht: es handelt sich um Zusammenhänge zwischen der Erfahrungswelt und den Dingen an sich. Und darum sind vor dem Forum der strengen objektiven Wissenschaft alle Meinungen über das Transzendente gleichberechtigt, soweit sie sich nicht mit Tatsachen der Erfahrung direkt in Widerspruch setzen. Entscheidungen werden trotzdem täglich gefällt in Weltanschauungsfragen: es müssen also andre Instanzen sein, von denen sie ausgehn, nicht Verstand und Vernunft mit wissenschaftlichen Erwägungen, sondern Herz und Gemüt mit ihren persönlichen Wünschen und Ansprüchen.

Wenn H. E. Ziegler (a. a. O. S. 23; vgl. S. 6 dieser Schrift) meint, der Naturforscher nehme zwar nicht eine absolute, aber doch eine relative Übereinstimmung zwischen unserm Denken und der wirklichen Welt an, und diese Übereinstimmung werde durch Experimente und neue Erfahrungen fortwährend kontrolliert und verbessert, so beweist er mit diesen Worten nur, daß es ihm bisher nicht gelungen ist, in Sinn und Absicht des erkenntnistheoretischen Idealismus einzudringen. Die »wirkliche Welt« im Sinne von Dingen an sich ist uns nicht gegeben, sondern nur erschlossen, zu den Erscheinungen hinzugedacht. Alle Experimente und alle Erfahrungen, alle Schärfung der Instrumente, die geistreichst ersonnenen Methoden und Theorien können uns immer nur tiefer hineinführen in die Geheimnisse der Erscheinungswelt, aber nie hinüber in die Welt der Dinge an sich, die wir deshalb auch nie mit unsern

1. Theismus.

Dem frommen Theisten wird nichts den Glauben an besondere Fügungen seines Gottes zu nehmen imstande sein. Er hat sie ja erfahren, wie er meint, an sich und den Seinen. Und diese Erfahrungen sollten für ihn weniger beweisend sein als — nicht etwa die Erfahrungen der Naturwissenschaft, sondern ihre Forderungen und Behauptungen? Wohl, wird er sagen, mag es für dich ein Lebensprinzip sein, daß es keine Wunder gibt und daß überall dieselben Gesetze gelten: für mich wäre das Leben nicht lebenswert, mir schwände bei der Arbeit der Mut und im Dulden die Kraft, könnte ich nicht fest davon überzeugt

---

Experimenten und Erfahrungen vergleichen können, um letztere zu bestätigen oder zu verwerfen. Wenn Ziegler hinzusetzt: »Die Kantianische Behauptung, daß wir von der wirklichen Welt nichts erkennen können, hat für den Naturforscher keinen Sinn«, so ist er nicht berechtigt, diesen Satz im Namen »der« Naturforscher zu sprechen, und was die Sinnlosigkeit betrifft, so ist sie sicher nicht auf Kants Seiten zu finden.

Ich betrachte es also als sicher beweisbar, daß die Wissenschaft in den Umkreis der Erscheinungswelt gebannt ist und daß es deshalb nie eine wissenschaftliche Metaphysik geben wird; dem widerspricht durchaus nicht, daß ich in der Schrift über »Charakter und Weltanschauung« (S. 12 ff.) versucht habe, den Gegensatz zwischen Dogmatismus und Agnostizismus auf Unterschiede in Individualität und Charakter zurückzuführen. Wie die Materialisten infolge einer ursprünglichen Willensstellung taub sind und (ihrem Charakter gemäß) sein müssen gegen alle die vernichtenden Argumente, die gegen ihren Standpunkt vorgebracht werden können, so sind die echten Dogmatiker (zu denen ich Busse nicht rechne) unzugänglich gegenüber den erkenntnistheoretischen, streng wissenschaftlichen Gründen und Beweisen, die dem Wissen und seinen Entscheidungen feste, unüberschreitbare Grenzen ziehn. Fides praecedit intellectum: heißt es bei ihnen, wie auch sonst so häufig, sogar inmitten der exakten Wissenschaft; gerade Haeckel bietet dafür ein klassisches Beispiel: seinen Lieblingstheorien, aus denen sein Wille und sein Glaube sprechen, müssen auch die Tatsachen sich beugen. Aber selbstverständlich ändern diese Tatsachen so wenig wie jene Gründe und Beweise durch solche Steifnackigkeit der Dogmatiker ihren Charakter. Nur freilich — diese letzteren ihrer Irrtümer überführen wollen: das wäre ein ganz vergebliches, aussichtsloses Unterfangen.

sein, daß es einen gütigen Gott gibt, der die Schicksale der ganzen Welt lenkt, der auch für mich sorgt, der seinen Gläubigen zuliebe auch heute noch Wunder tut und Leid und Krankheit wendet wie einst zu Eliä Zeiten.

Und der Mann des exakten Wissens: was könnte er antworten? Er könnte es im Guten und Bösen versuchen, könnte spotten und lächerlich machen, oder zeigen, wie das vermeintliche Wunder sich »natürlich« erklären läßt; nur eins vermöchte er nicht, nämlich nachweisen, daß dies Wunder prinzipiell unmöglich ist. Da kann er nur Erwartungen aussprechen: was bisher und an vielen Orten gewesen, werde auch weiterhin und überall zutreffen.

Auch Haeckel kommt nicht weiter. Vielleicht denkt er: Kühnheit ziert den Streiter, und nimmt deshalb den Mund so voll. Immer wieder versichert er, Substanz- und Kausalgesetz seien auf das evidenteste bewiesen und hätten dem Glauben an einen persönlichen Gott, an Offenbarungen und Wunder jeder Art für immer ein Ende gemacht. Der Theismus ist ihm ein bloßer Aberglaube, göttliche Weltordnung ein unhaltbarer Mythus. Daneben spottet er über die zurückgebliebenen Gläubigen. »Gewöhnlich«, meint er, »pflegt bei dem modernen Kulturmenschen der Glaube an die Vorsehung und die Zuversicht zum liebenden Vater dann sich lebhaft einzustellen, wenn ihm irgend etwas Glückliches begegnet ist. Wenn dagegen irgend ein Unglück passiert oder ein heißer Wunsch nicht erfüllt wird, so ist die ‚Vorsehung' vergessen; der weise Weltregent hat dann geschlafen oder seinen Segen verweigert« (W. 315).

Was das letzte betrifft, so würde der gläubige Theist Haeckel auf die vielen Tausende verweisen, denen gerade im tiefsten Leid ihr Gottesglaube zum festen Anker wurde, auf die Märtyrer, die wohl vom Leben, nicht aber von ihrem Gott lassen wollten, auf einen Paulus, der mitten unter Schmähungen und Verfolgungen aller Art bekennt: »Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen.« — Und was das Substanz- und Kausalgesetz an-

geht, so würde der Theist statt bloßer Behauptungen strenge Beweise fordern, und Haeckel müßte sie schuldig bleiben. Vielleicht gäbe jener zu, daß im allgemeinen strenger Kausalzusammenhang in der Welt herrsche, auch daß Stoff und Energie konstant bleibe; aber nichts in der Welt könnte ihn, wenn sein Glaube anders echt ist, in der Überzeugung wankend machen, daß die Welt als Ganzes einen Anfang habe, daß Gott, der die Naturgesetze geschaffen, sie auch jeden Augenblick übertreten oder ändern könne, daß, während bei allen andern Religionen die Wundererzählungen bloße Sagen und Legenden seien, seine Religion eine Ausnahme bilde, daß in ihr wirklich der ewige Gott sich dem sterblichen Menschen offenbart habe.

So sehr alles das den Ansichten der Naturwissenschaft widerspricht: an sich ist es nicht undenkbar oder unmöglich. Es steht vielmehr Glaube gegen Glaube: die Naturwissenschaft glaubt an lückenlosen Kausalzusammenhang, und ich tue es mit ihr, der Theist glaubt an Wunder und Fügungen. Keiner widerlegt den andern, und keiner läßt sich überzeugen. Auch auf seiten der Wissenschaft handelt es sich hier, wo sie in den Bereich der Weltanschauung übergreift, nicht mehr um Wissen, sondern um Glaubensannahmen, bei denen die Individualität das erste und das letzte Wort spricht. Ich kann ebensowenig wie Haeckel jene Träume des Theisten mitträumen, auch mir geht das Wunder gegen meine Natur: aber ich bin nicht der Ansicht, daß es Beweise gibt, durch welche man die Gegner von der Unrichtigkeit ihres Glaubens zu überführen vermag.

Widerlegt werden können sie nicht, höchstens könnten sie — aussterben. Und dahin tendiert allerdings meinem Dafürhalten nach die Entwicklung, wenn auch sehr langsam. Naturwissenschaftliche Denkungsweise verbreitet sich mehr und mehr, durch Experimente und Messung unterwerfen wir uns immer größere Gebiete und vermögen die Gesetzmäßigkeit auf ihnen anschaulich nachzuweisen: da muß naturgemäß jene ursprüngliche Willensstellung, die zum Theismus

führt, allmählich seltner werden. Aber daß sie in vielen Individuen auch mit exakt-naturwissenschaftlicher Auffassung vereinbar ist, zeigen Männer wie Kepler, Boyle, Newton.

Und ob das Aussterben des Theismus einen unbedingten Fortschritt darstellen würde, ob er also durchaus zu wünschen ist, wie Haeckel meint — auch dahinter möchte ich ein großes Fragezeichen setzen. Bisher auf jeden Fall gibt es viele Individualitäten, die ihren ganzen Halt verlieren würden, gäben sie plötzlich ihre besondere Art von Gottesglauben auf; die Wasser der Trübsal würden alsbald über ihrem Haupt zusammenschlagen. Ist der Theismus auch nur eine Illusion: er ist, glaube ich, heutzutage für einen nicht ganz kleinen Teil der Kulturmenschheit noch eine nötige und nützliche Illusion, eine unersetzliche Waffe im Kampf ums Dasein. Ihn entbehren könnten diese Menschen nur, wenn sie zuvor von neuem geboren würden: in ihren Charakter müßte eine starke Dosis von Stoizismus gemischt werden. Der aber ist ein Kraut, das nicht überall gedeiht.

2. Unsterblichkeitsglaube.

Ebensowenig wie der Theismus von der Naturwissenschaft widerlegt ist oder je widerlegt werden kann, ist es mit dem Unsterblichkeitsglauben der Fall. Auch hier sind Haeckels Behauptungen leere Großsprechereien. Das Unsterblichkeitsdogma steht angeblich »mit den sichersten Erfahrungssätzen der modernen Naturwissenschaft in unlösbarem Widerspruche« und ist ein unvernünftiger Aberglaube. Vor 60 Jahren habe man es noch entschuldigen können, heutzutage müsse man in ihm einen bedauerlichen Anachronismus sehn. Und der Grund dieser Veränderung? Damals habe man noch nicht so genau wie jetzt die feinere Struktur des Gehirns, die physiologische Funktion seiner einzelnen Teile, die Gesetze der ontogenetischen und phylogenetischen Entwicklung sowie die Zellseele der Protisten (Haeckels Entdeckung!) gekannt. Vor allem aber sprechen angeblich die »feineren Vorgänge bei der Befruchtung« gegen

die Unsterblichkeit. Sie bestehen in der Verschmelzung von zwei mikroskopischen Zellen, der weiblichen Eizelle und der männlichen Spermazelle. »Offenbar widerspricht es der reinen Vernunft, ein ‚ewiges Leben ohne Ende' für eine individuelle Erscheinung anzunehmen, deren zeitlichen Anfang wir durch direkte sinnliche Beobachtung haarscharf bestimmen können« (M. 25/6, vgl. W. 73/4. 161/2. 236. K. 79. L. 72. 372).

Welch ein Durcheinander von Tatsachen und Theorien! Und welch einseitige Deutung der ersteren! Wie kann man auch nur daran denken, den Anfang eines Seelenlebens direkt sinnlich zu beobachten! Nur Bewegungen sieht man und Lageveränderungen: das muß einem um so klarer zum Bewußtsein kommen, je weiter man gerade in die »feineren Vorgänge bei der Befruchtung« eindringt. Aber psychische Äußerungen? Man kann sie wohl in diese oder jene Bewegungen hineindeuten oder mit ihnen verbunden denken. Aber sie direkt sinnlich wahrnehmen? niemals. Am wenigsten bei so rätselhaften Vorgängen, wie Vereinigung zweier Zellen zu einer. Jede Zelle ist ja ein komplizierter Organismus, und schon die räumlichen Bewegungserscheinungen, in denen jene Vereinigung besteht, sind in fast völliges Dunkel gehüllt. Wie viel mehr gilt das von den Innenzuständen geistiger Art, die der Vertreter des psycho-physischen Parallelismus natürlich auch hier annehmen muß.

Ja! gelänge es Haeckel, mit den chemisch-physikalischen Kräften bei seiner Theorie der Befruchtung auszukommen! Dann könnte allerdings mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß in dem Augenblick, wo beide Zellen zu einer verschmelzen, das neue Individuum entsteht. Aber man lese Haeckels Beschreibung der fraglichen Vorgänge! »Die Kerne beider Zellen, der Spermakern und der Eikern, werden durch eine geheimnisvolle Kraft, die wir als eine chemische, dem Geruch verwandte Sinnestätigkeit deuten, zueinander hingezogen, nähern sich und verschmelzen miteinander. So entsteht durch die sinnliche Empfindung der beiden Geschlechtskerne, infolge von ‚erotischem Chemotropis-

mus', eine neue Zelle, welche die erblichen Eigenschaften beider Eltern in sich vereinigt« (W. 74).

Wenn ein neues Wort auch eine neue Erklärung bedeutete, dann wäre kein Werk reicher an letzteren als die »Welträtsel«. Erotischer Chemotropismus! wie das vielsagend klingt! und wie einfach die Lösung zu sein scheint! Nur chemische Kräfte und Affinitäten als Regulatoren jenes geheimnisvollen Prozesses! Aber wie wird der neue Terminus näher bestimmt? Durch die Ausdrücke »sinnliche Empfindung« »eine dem Geruch verwandte Sinnestätigkeit«, »Zellenliebe der beiderlei Sexualzellen« (L. 213). Ist das auch noch Chemie? Ich glaube, ein Chemiker, der erkennen und erklären, und nicht nur Worte machen will, würde sich ganz entschieden weigern, diese »Sinnestätigkeit«, durch welche Reizbewegungen hervorgerufen werden (L. 279), aus nichts anderem als allein chemischen Kräften abzuleiten. Und mag Haeckel hundertmal das Wort »chemisch« zur nähern Erklärung hinzusetzen: er stellt bloße Behauptungen auf, ohne auch nur den Schatten eines Beweises oder einer anschaulichen Konstruktion zu liefern. So wie er den Befruchtungsprozeß beschreibt, handelt es sich nicht um chemische, sondern um psychische Vorgänge.

Ist das aber der Fall, dann liegt doch die Annahme viel näher, daß in dem Moment der Verschmelzung nicht ein neues Individuum entsteht, sondern nur eine neue Entwicklungsphase eines schon (potentiell) vorhandenen beginnt.

Vermutung ist hier ja noch alles, und eine Theorie muß schon sehr ungeschickt entworfen sein, wenn sie durch wirklich beobachtete Tatsachen widerlegt werden soll. Man braucht nur die verschiedenen Zeugungstheorien, welche heute Vertreter finden, anzusehn, um auf das höchste erstaunt zu sein, wie Haeckel auf einem so unsichern Gebiet mit solchem Selbstvertrauen und solcher Grandezza auftreten und die Behauptung wagen kann, die »feineren Vorgänge bei der Befruchtung« seien uns jetzt bekannt. Im Gegenteil: in demselben Augenblick, wo wir einen ganz kleinen Schritt

vorwärts tun, indem wir entdecken, daß es sich bei der Befruchtung um Verschmelzung zweier Zellen handelt, werden die eigentlichen Probleme weit, weit in unerreichbare Fernen hinausgeschoben, da jede Zelle sich als unendlich komplizierter Organismus offenbart.

Also den, der sich an die Tatsachen hält und nicht, wie Haeckel, dogmatisch die eignen Lieblingsüberzeugungen zu Tatsachen macht, nötigt nichts zu der Annahme, daß der Befruchtungsaugenblick den Beginn einer neuen Individualität bezeichne. Ebenso wenig braucht dann aber der Tod das Ende dieser Individualität zu sein. Wer sich die psychischen Erscheinungen nicht ohne einheitlichen Träger des Bewußtseins erklären kann (der für meinen Standpunkt natürlich nur in einem Kraftzentrum bestehn könnte, das sich an irgend einer Stelle des Gehirns befindet, einen Teil der materiellen Erscheinungswelt bildet und nicht etwa mit allen Ganglienzellen, sondern nur mit einer sehr beschränkten Zahl von Unterzentren in direkter Verbindung zu stehn brauchte): den hindern keine Tatsachen an dem Glauben, diese von aller Ewigkeit her in dem Kraftzentrum aktuell oder potentiell existierende Individualität werde auch nach dem Zerfall des augenblicklich von ihr »beseelten« Organismus neue Bedingungen der Weiterentwicklung finden.

Und der Dualist, der an eine besondere immaterielle Seelensubstanz glaubt, kann auch durch keine Tatsachen und ebensowenig durch Beweise und Schlüsse widerlegt werden. Für den Aktualitätsstandpunkt, der im Geiste nichts sieht als die Summe aller einzelnen geistigen Vorgänge, hat Fechner die Möglichkeit persönlicher Unsterblichkeit und eines Wiederfindens nach dem Tode anschaulich zu machen versucht. Und kommt nun gar der Idealist und leugnet die transzendente Gültigkeit des Raumes oder spricht überhaupt der nicht-geistigen Natur die selbständige Existenz ab: wo bleiben da die Tatsachen und Beweise Haeckels, wo die Einwände der Naturwissenschaft? Fechner war doch entschieden ein Mann von naturwissenschaftlicher Denkungs-

weise, er war phantasiereich, aber kein Phantast, und seine metaphysischen Träume verstoßen nirgends gegen die wirklich festgestellten Tatsachen. Aber trotzdem glaubte er an Unsterblichkeit; er tat es, weil sein Gemüt ihn dazu drängte, er durfte es, weil die Naturwissenschaft nichts aufweisen kann, was ihn daran hätte hindern können.

Nein! Ein Aberglaube ist die Unsterblichkeitshoffnung auch heute noch nicht, so wenig, wie sie es vor sechzig oder sechshundert Jahren war. Sie ist zwar zunächst nichts als ein schöner Traum, aber ein Traum, der denen Wahrheit ist, die ihn träumen, der sie mit Mut und Ausdauer, mit Energie und Idealismus zu erfüllen vermag. Erst wenn wir das Wesen der Dinge an sich ganz zu durchschauen vermöchten, könnten wir wissen, ob der Glaube nur ein Traum ist oder ob ihm Wirklichkeit entspricht. Ein solches Wissen aber ist einem Menschen nicht erreichbar.

Warum also, da es sich um Möglichkeiten handelt, denen die Naturwissenschaft kein Veto entgegenstellen kann, suchen, den Menschen ihren Glauben zu entreißen? Haeckel bedarf des Glaubens an Unsterblichkeit nicht, sein Gemüt stellt Forderungen anderer Art. Gut! mag er seine Wege gehn; aber warum will er andere abhalten, die ihren zu wandeln? Wer hat ihn zum Glaubensrichter und Seelsorger gesetzt? Seelsorger müssen Leute mit weitem Herzen, mit Menschenkenntnis und Menschenliebe sein, Leute, die imstande sind, aus der Enge ihres eignen kleinen Ichs herauszutreten und sich in anderer Lagen und Gemüter mit herzlichem Anteil hineinzuversetzen. Solch ein Mann ist Haeckel nicht. Er kennt nur die eigne Denkart und will, daß alle sich ihr anpassen. Den Gesetzgeber wäre er vielleicht geeignet zu spielen, aber nimmermehr den Seelsorger. Unsterblichkeitstrunkene Charaktere wie der Klopstocks müssen ihm so unverständlich sein, wie dem Durchschnittsphilister der Aufklärungszeit das Wesen des Genies. Was wäre Klopstock diese Welt gewesen, hätte er nicht im Hinblick auf die Freuden der künftigen jauchzen und stammeln, in Gefühlen

schwelgen und in Tränen der Sehnsucht zerfließen können. Und die Tausende von Märtyrern und Glaubenshelden! Ein Paulus, dessen Streben und Dulden von der Überzeugung getragen wurde, »daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbaret werden!« Die vielen »Stillen im Lande«, die oft in dürftigen Verhältnissen, vom Schicksal schwer gebeugt, dahinleben mit gläubigem Aufblick nach oben, in der beseligenden Gewißheit eines bessern Jenseits, wo »Gott abwischen wird alle Tränen von ihren Augen«, wo »der Tod nicht mehr sein wird, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz«, sie alle wären verzweifelt und verzagt, sie wären zusammengebrochen unter ihrer Bürde, und die Sonne ihres Lebens hätte ihnen nicht mehr geschienen, wäre ihnen die Unsterblichkeitshoffnung genommen. Sie allein war es, die ihnen Balsam auf die Wunden legte, sie die einzige Fackel, die ihren dunkeln Pfad erhellte. Und nun sollte sie aus der Welt gestrichen werden, nur weil Haeckel ihrer nicht bedarf, nur weil er sich nicht in die Seelen der Tausende hineinversetzen kann, bei denen das Gegenteil der Fall ist? In Protisten- und Affenseelen mag er Bescheid wissen: das Menschengemüt ist ihm fremd.

Möge er denn denken und glauben, was sein Herz ihm befiehlt. Aber dasselbe Recht muß er auch andern zugestehn! und nicht meinen, daß er sich bei seinen Entscheidungen nur von objektiven Gründen, von Tatsachen und logischen Erwägungen leiten läßt.

Zweiter Abschnitt.

Haeckel — der Erzgläubige.

Im Gegenteil! Wenn er Theismus und Unsterblichkeitshoffnung als unvernünftig bezeichnet, so beweist er damit nur die Größe seines Glaubens, der darum nicht minder ein Glaube ist, weil der Christ ihn als Unglauben

bezeichnen würde. Wenn Erkenntnistheorie und Einzelwissenschaften etwas als möglich anerkennen, so gehört dazu, dies Etwas als unmöglich und absurd zu leugnen, ein viel höherer Grad von Dogmatismus, als erforderlich wäre, um es für wirklich zu halten. Haeckels Materialismus ist auch ein Glaube, und dazu noch ein recht plumper, ein — Aberglaube, bei dem das wirklich der Fall ist, was dem Theismus und der Unsterblichkeitshoffnung mit Unrecht vorgeworfen wird: er widerspricht ursprünglichsten, bestbekannten Tatsachen; die ganze Bewußtseinswelt zeugt wider ihn.

Noch mehr! Haeckel glaubt nicht allein da, wo er (wie in Fragen der Weltanschauung) nicht anders kann. Er glaubt sogar da, wo er es gar nicht nötig hätte.

Er ist eine durch und durch dogmatische Natur. Und wie allen Dogmatikern geht ihm die Selbstkritik völlig ab, sobald seine Lieblingsmeinungen in Frage kommen. Da verwandeln sich ihm bloße Hypothesen in Sätze sichern Wissens, er glaubt zu beobachten, wo er doch nur seine eignen Gedanken in die Dinge hineinträgt. Vorgefaßte Ansichten treten zwischen ihn und die Tatsachen, und die Macht seines Glaubens ist so groß, daß er das wirklich zu sehen meint, was er zu sehen wünscht. So betrügt er sich selbst und andere. Beides aber, ohne es zu wollen, beides in der festen Überzeugung, daß die ganze Wahrheit auf seiner Seite ist.

Das eben ist die größte Gefahr des Dogmatismus: er macht unaufrichtig, ohne daß man es merkt. Diese innere Unaufrichtigkeit untergräbt dann das feinere sittliche Empfinden und führt oft auch zu bewußter Unwahrhaftigkeit und gewollter Fälschung der Tatsachen. So bei Haeckel sicher in dem Fall Hamann, wo er einem früheren Schüler über die Vorgänge bei Besetzung einer Jenaer Professur direkte Unwahrheiten mitteilte.[1])

1) Vgl. O. Hamann: Professor Ernst Haeckel in Jena und seine Kampfweise. Göttingen. 1893.

Mit Dogmatikern wie Haeckel ist der Streit so unerfreulich wie erfolglos. Ihre Ansichten und Gründe wirklich nachzuprüfen: dazu sind sie unfähig. Verstehn sie sich zu einer Revision, so ist sie nur scheinbar; das Resultat ist von vornherein sicher, es ist der § 1 der vorsintflutlichen »Meckelnborgschen Landdagsafslüsse«, wie sie das »selige Eddelmannsgeriww« bei Reuter aufgezeichnet hat: »Allens bliwwt bi'n Ollen«. Ja, könnte man sich mit ihnen wenigstens darüber verständigen, wo die Fakta aufhören und die Deutung anfängt! Aber so ist schon die Grundlage verschieden, von der man ausgeht. Daß Haeckel durch meine oder eines andern Ausführungen bewogen werden könnte, seine Ansichten zu ändern, halte ich für ausgeschlossen. Notwendig aber ist es, ihn dem größeren Publikum in seiner wahren Gestalt als starren Dogmatiker zu zeigen und nachzuweisen, eine wie große Rolle der Glaube bei ihm selbst spielt und wie wenig Grund er deshalb hat, über anderer Glauben herzuziehn.

a) Glaube inmitten der Wissenschaft. Haeckels Leichtfertigkeit im Behaupten.

Für Haeckel sind seine Vorurteile endgültige Urteile. Wo es sich um Theorien handelt, die seinem Herzen teuer sind, da erscheint ihm Unbewiesenes als streng bewiesen, Möglichkeiten und bloße Phantasien werden ihm zu Wirklichkeiten, schwerwiegende Einwände betrachtet er als nicht vorhanden, und selbst seine Sinne werden unter dem Einfluß des untrüglichen Dogmas so hypnotisiert, daß sie in der Tat das wahrnehmen, was er wünscht. So vermag er nicht zu sehn, was andere Forscher beobachtet haben: die Unterschiede der frühesten Gestalt und Entwicklung beim menschlichen Embryo und bei dem anderer Wirbeltiere. Um die angebliche (in Wirklichkeit nicht vorhandene) durchgängige Übereinstimmung recht anschaulich zu machen, brachte er es in der ersten Auflage seiner »natürlichen Schöpfungsgeschichte« (1868) fertig, dem gläubigen Leser

die Bilder von drei Embryonen vorzuführen, die — mit einem und demselben Klischee oder Holzstock hergestellt waren. Bei einem andern würde man von absichtlicher Fälschung sprechen müssen. Bei einem so Erzgläubigen wie Haeckel ziehe ich die bona fides durchaus nicht in Zweifel und stimme ihm bei, wenn er selbst sein Vorgehn später »eine höchst unbesonnene Torheit« nennt.

Der berechtigte Einheitstrieb ist bei ihm in eine unberechtigte Einheitswut ausgeartet, der sich nichts entziehen kann. Nur für die Ähnlichkeiten, die geeignet sind, seine Theorien zu stützen, hat er ein Auge; an den Abweichungen, die (wie der fundamentale Unterschied zwischen organischer und anorganischer Welt) ihm Schwierigkeiten bereiten würden, gleitet sein Blick achtlos vorüber. Nicht als ob Haeckel sie nicht sehn wollte: er kann sie nicht sehen. Sie würden seinem Abgott: der lex parsimoniae widerstreiten. Und wie der Blinde kein Organ für die Farben, so hat Haeckel keines für die Gegeninstanzen. Die Einfachheit einer Theorie ist für ihn schon ein Zeichen für ihre Güte und Richtigkeit. Aber diese Einfachheit wird in den »Welträtseln« wie in den »Lebenswundern« oft nur auf Kosten der Wahrheit und Tiefe erreicht. Die Probleme werden nicht gelöst, sondern wegeskamotiert, oder überhaupt nicht in Angriff genommen, sondern sorgfältig umgangen. An Stelle von Erklärungen treten abstrakt-schematische Allgemeinheiten, die sich der konkreten Wirklichkeit gegenüber als ein zu weitmaschiges Netz erweisen.

Der Darwinismus ist für Haeckel nicht eine mögliche Theorie, oder eine Hypothese, die für ihn persönlich eine der Gewißheit gleichkommende Wahrscheinlichkeit besitzt, sondern eine streng bewiesene Tatsache. Und nicht etwa nur die Lehre von der Entwicklung, sondern vor allem auch die von der natürlichen Zuchtwahl, durch welche angeblich das große Problem der Zweckmäßigkeit vollständig gelöst ist. Daß ernste Bedenken dagegen geltend gemacht sind, daß die Mehrzahl der Naturforscher jetzt, nach

mehr als 40 Jahren, weniger als je mit Darwins Prinzip, ohne Zuhilfenahme innerer Tendenzen in den Organismen, glaubt auskommen zu können, wird höchstens flüchtig angedeutet. Ein Versuch, die Bedenken zurückzuweisen, wird nicht gemacht. Im Absprechen und Verurteilen ist Haeckel Meister: ein Widerlegen der Gegner hält er nicht für nötig. So wird als »sichere historische Tatsache die folgenschwere Erkenntnis« mitgeteilt, daß »der Mensch vom Affen abstammt«. In den letzten beiden Dezennien sollen in versteinerten Skeletten von Halbaffen und Affen alle die wichtigen Zwischenglieder entdeckt sein, welche eine zusammenhängende Ahnenkette von den ältesten Halbaffen bis zum Menschen hinauf darstellen. Eine besondere Rolle spielt unter diesen Ahnen natürlich der berüchtigte versteinerte Affenmensch von Java. Durch seine Auffindung ist nach Haeckel auch von seiten der Paläontologie die Abstammung des Menschen vom Affen klar und sicher bewiesen (W. 97—100).

Daß eine einheitliche Entwicklungsreihe vom niedersten Organismus aufwärts bis zum Menschen führe, wird für jeden Monisten ein sehr sympathischer Gedanke sein. Wo aber unsere nächsten Ahnen zu suchen sind, darüber läßt sich auf Grund des vorliegenden Materials, falls man es vorurteilslos prüft, nichts ausmachen. Bringt die Zukunft Beweise dafür, daß wir »von den Affen« abstammen, — gut! dann ist das eben eine Tatsache wie andere Tatsachen, die einfach hinzunehmen ist und bei der man weder Recht noch Grund hat, empört zu sein oder empört zu tun.

Empörend aber ist es, wie Haeckel diese Dinge behandelt. Mit vollen Händen streut er seinen Lesern Sand in die Augen. Was man bisher nur hoffen und wünschen oder höchstens als wahrscheinliche Hypothese gelten lassen kann, erscheint bei ihm im Gewande absoluter Notwendigkeit. Er schreibt für ein größeres Publikum, das den Stand der wissenschaftlichen Probleme nicht kennt. Mit Vorliebe tritt er als Wortführer moderner Wissenschaft und speziell

der Entwicklungslehre auf. Will er das sein, so würde aber doch die elementarste Anstands- und Gewissenspflicht erfordern, daß er jedes Wort auf die Goldwage legt und nicht mehr behauptet, als er im Namen der Wissenschaft darf, daß er also persönliche Meinungen und Überzeugungen als solche kennzeichnet. Was tut er statt dessen? Ein Leser, der über Dubois' Fund nicht genauer orientiert ist, muß auf Grund von Haeckels Bericht notwendig zu der Ansicht kommen, daß in Java ein ganzer versteinerter Affenmensch gefunden sei. Daß es sich nur um Schädeldach, Backenzahn und Oberschenkelknochen handelt, und daß Autoritäten wie Virchow starke Zweifel an der Zusammengehörigkeit der Knochen geäußert und außerdem das Schädeldach, auf welches alles ankommt, für das eines reinen Affen gehalten haben: davon erfährt man kein Wort. Und so geht es weiter durch das ganze Werk. Zellseele, histonale Vorstellung, Cönobial-Seele, Histopsyche, Kormal-Seele, Gastraa- und Karbogentheorie, biogenetisches Grundgesetz und wie die übrigen Phantasien und Theorien Haeckels heißen, mit denen die strenge Wissenschaft nicht rechnet oder die sie höchstens als Hypothesen zuläßt: sie alle werden dem Publikum als wissenschaftlich bewiesene Tatsachen vorgeführt.

Ein besonderes Faible scheint Haeckel für den Welt-Äther zu haben. »Die Existenz desselben als realer Materie ist heute (seit 12 Jahren) eine positive Tatsache«, in der luftleeren Glasglocke »sehen [!] wir den schwingenden Äther«, und gerade in neuester Zeit soll die Physik bemerkenswerte Fortschritte in seiner Erkenntnis gemacht haben (W. 260, M. 16). In Wirklichkeit gehört nun gerade seit den letzten Jahren die Äthertheorie zu den pudenda der Physik, die zwar, weil naturalia, non sunt turpia, von denen man aber doch in anständiger Gesellschaft (wenn von sichern Tatsachen die Rede ist) nicht gern spricht. Man kann den Äther mit einem alten Familien-Faktotum vergleichen, das, ungeheuer diensteifrig, sich willig alles aufbürden läßt. Nun hat man aber seine Gutmütigkeit allzusehr mißbraucht und

den Alten »überlastet«.[1]) Und wenn man ihn nicht so dringend nötig hätte, wenn die Möglichkeit eines Ersatzes auch nur von ferne winkte, so würde wohl in manchen Herzen der fromme Wunsch rege werden, der Alte möge sanft entschlafen, damit man ihn mit allen Ehren im Familienerbbegräbnis bestatten könne, allwo schon so viel zu Tode gehetzte Theorien nebeneinander ruhn, friedlich, so spinnefeind sie sich im Leben waren.

b) Haeckels Unduldsamkeit.

Neben Leichtsinn im Behaupten bildet Unduldsamkeit und Verketzerungssucht ein Hauptkennzeichen des Dogmatismus und eine der unangenehmsten Zugaben übereifrigen Glaubens, der sich seines Wesens, seiner individuellen Grundlage nicht bewußt ist und meint, sicheres Wissen zu sein.

Bei Haeckel machen sich diese Eigenschaften in aufdringlichster Weise geltend. Bei seinen Gegnern ist er von vornherein geneigt, Bosheit und Tücke zu mutmaßen. Sie sind nicht in erster Linie anders Denkende, sondern Übelwollende. Daß eine Sache verschiedene Seiten haben und von Verschiedenen verschieden aufgefaßt werden kann, will ihm nicht in den Sinn. Seine Ansicht scheint ihm die einzig mögliche zu sein, bei ihm ist die ganze Wahrheit, bei jenen nur Irrtum und Vorurteil. Und lassen sie sich nicht überzeugen, so kann es nicht am Argument liegen — ihn hat es ja überzeugt! —, sondern nur an ihrer Dummheit oder Böswilligkeit. Sie heucheln, wenn sie am Alten festhalten, und lügen, wenn sie seine Gründe nicht beweisend finden.

Wenn Naturforscher sich heutzutage nicht zu Haeckels monistischer Weltanschauung bekennen, so soll der Grund zum Teil im Mangel an genügendem moralischen Mut zu suchen sein (M. 8. 27. W. 384). Bei verdienten Forschern wie Wundt, Virchow, Du Bois-Reymond, K. E. v. Baer wird der philosophische Prinzipienwechsel, den Haeckel in ihren

1) Lord Kelvins Rechnungen ergaben, daß ein Medium mit solchen Eigenschaften, wie sie dem Äther derzeit beigelegt werden, überhaupt nicht existenzfähig wäre.

Ansichten aus späteren Lebensjahren wahrnimmt, auf die Einflüsse des beginnenden Alters zurückgeführt, das allmähliche Rückbildung ebenso im Gehirn wie in andern Organen hervorbringe (W. 107—110. 116—8; vgl. 310). Und das wagt Haeckel zu sagen, er selbst ein Greis! und in einem Werk, in dessen wiederholungsreicher Weitschweifigkeit die Spuren der Senilität so klar zu Tage treten! — Daß der Neovitalismus gerade jetzt an Ausdehnung gewinnt, erklärt sich angeblich zum Teil aus der allgemeinen Reaktion im geistigen und politischen Leben (W. 445). Welche Unverschämtheit gegen die betreffenden Forscher! Weil ihre Ansichten denen Haeckels entgegengesetzt sind, muß neben sachlichen Gründen auch niedrige Kriecherei unter ihren Motiven mitgespielt haben! Wenn Descartes die Seele der Tiere leugnet, der menschlichen dagegen Immaterialität zuspricht, so »darf man wohl mit Recht annehmen, daß er seine wahre Überzeugung verschwieg«, daß er, aus Furcht vor der Macht der Kirche und ihren Scheiterhaufen, »wider bessere Einsicht die Wahrheit verleugnete«. Als ob es nicht auch in anderen Menschen Widersprüche gäbe! Und wenn man einen andern nicht begreifen kann, muß man dann gleich in seiner Niedertracht und Gemeinheit den einzig möglichen Erklärungsgrund suchen? Liegen gerade bei Descartes nicht andere Erklärungen viel näher? Ja, wenn er ein so seichter Denker gewesen wäre wie Haeckel! Aber ihm war das Problem des Bewußtseins aufgegangen. Und wenn Haeckel auch achtlos daran vorüber geht, wenn ihn das Bewußtsein auch nichts Eigenartiges zu sein dünkt, kann er sich dann nicht wenigstens in die Lage derer hineinversetzen, bei denen das nicht der Fall ist?

Besonders stark zeigt Haeckels Unduldsamkeit sich dem Christentum gegenüber. Daß er dessen Dogmen nicht teilt, ist sein gutes Recht, daß er es offen und mutig ausspricht, kann man nur anerkennen.

Aber der Charakter seiner Polemik! Er ist unedel und unwürdig. Jeder aufrichtige Glaube hat Anspruch auf Achtung und Duldung. Haeckel darf beides für den seinen verlangen, ist aber beides auch abweichenden Ansichten schuldig. Die Art, wie er gegen das Christentum zu Felde zieht, stößt auch die ab, welche dessen Dogmen nicht beistimmen können.

Dem Theismus schiebt er die »paradoxe Vorstellung Gottes als eines gasförmigen Wirbeltieres« zu (W. 15. 303. 333). Zahlreiche Heilige werden von den Katholiken »um gütige Vermittlung beim obersten Gott (oder bei dessen Freundin, der ‚Jungfrau Maria‘,) ersucht« (W. 321). »Viele Gläubige behaupten, daß die Mutter der Jungfrau Maria ebenso durch den ‚Heiligen Geist‘ befruchtet worden sei, wie

diese selbst; demnach würde dieser seltsame Gott sowohl zur Mutter als zur Tochter in den intimsten Beziehungen gestanden haben« (W. 375). Der Unsterblichkeitsglaube wird mit Tischrücken und Geisterklopfen und mit einer törichten Wunderlegende auf eine Stufe gestellt (W. 361).

Orthodoxie und Mittelalter müssen natürlich in hohem Maße herhalten. Je lauter jene die Theorie der christlichen Sittenlehre predigt, desto weniger erfüllt sie selbst deren Gebote in der Praxis (M. 29). Im Mittelalter, dieser »traurigsten Periode der menschlichen Geschichte«, hat der kulturfeindliche Einfluß des Christentums auf allen Gebieten der Naturerkenntnis die unüberwindlichsten Hindernisse bereitet (W. 49. 50 365). (Hat Haeckel denn nie von der kulturbringenden Tätigkeit der Mönche gehört?) Die Weltherrschaft der Päpste, deren große Mehrzahl aus schamlosen Gauklern und Betrügern bestand, prägt vor allem dem Mittelalter seinen finstern Charakter auf; sie bedeutet den Tod alles freien Geisteslebens, den Rückgang aller wahren Wissenschaft, den Verfall aller reinen Sittlichkeit (W. 374. 363). Diese Expektorationen zeigen, daß Haeckel vom Wesen des Mittelalters ungefähr so viel Ahnung hat, wie der Esel vom Buchstabieren. Das Kostbare dabei ist, daß er sich als »unbefangenen Kenner« der Geschichte des Papsttums hinstellt (W. 374), zugleich aber »in der langen Geistesnacht des christlichen Mittelalters« Galilei [geb. 1564!] und Giordano Bruno [geb. 1548!] von den Nachfolgern Christi der Tortur und dem Scheiterhaufen überliefert werden läßt; diese »Beispiele schreckten genügend jedes freie Bekenntnis ab; dieses wurde erst wieder möglich, nachdem die Reformation und die Renaissance die Allmacht des Papismus gebrochen hatten« (W. 224. Wörtlich so auch noch in der Volksausgabe S. 79!).

Solcher — Versehen gibt es viele. Fr. Loofs hat in seinem »Anti-Haeckel« das XVII. Kap. der »Welträtsel« (S. 355—380: »Wissenschaft und Christentum«) einer sorgfältigen Kritik unterzogen und Haeckels große Unkenntnis hinsichtlich des Christentums und seiner Geschichte an zahlreichen Beispielen nachgewiesen. Nun kann ja freilich keiner alles wissen. Wer aber über eine Sache öffentlich urteilen will, hat die Pflicht, sich vorher mit ihr vertraut zu machen.

Haeckels Führer in theologischen Dingen ist das »ausgezeichnete Werk« (die »geistreiche Schrift«) des »gelehrten und scharfsinnigen englischen Theologen Saladin (Stewart Ross)«: »Jehovahs gesammelte Werke. Eine kritische Untersuchung des jüdisch-christlichen Religionsgebäudes auf Grund der Bibelforschung«. Loofs zeigt, daß diese Schrift »nichts anderes ist als ein Schandbuch eines unwissenden und groben Journalisten niederster Art«. Und ein solches Machwerk benutzt Haeckel als Quelle! stellt es als Autorität hin!

Die Seiten 375—380 beschäftigen sich mit der Herkunft Jesu. Im

Namen der »objektiven Geschichtswissenschaft« tischt er seinen Lesern als geschichtliche Tatsache auf, was jeder, der von historischer Kritik auch nur eine leise Ahnung hat, als Verleumdung abweisen wird: daß nämlich »Josephus Pandera, der römische Hauptmann einer kalabresischen Legion, welche in Judäa stand«, Maria verführt habe und der Vater Jesu geworden sei.

Für Haeckel bedeuten diese Angriffe auf das Christentum wegen ihrer Plumpheit und Leichtfertigkeit, wegen ihres niedrigen Tones und der krassen Ignoranz in allbekannten Dingen, wegen der Unverfrorenheit, mit der leichtsinnige Urteile für Aussprüche echter Wissenschaft ausgegeben werden, ein gründliches Fiasko.

Es tut einem leid, daß die Forscherarbeit eines Mannes von unbestreitbar großen Verdiensten einen so schmählichen Abschluß finden mußte. Warum war das nötig?

Schuld ist in erster Linie Haeckels Haß gegen das Christentum. Es steht Glaube gegen Glaube. Und nirgends wogt der Streit heftiger, als wenn Herzen (nicht Köpfe!) zusammenstoßen. Kann man mit Gründen dem Gegner nicht beikommen, dann wird zum schweren Geschütz der Beleidigungen und Verleumdungen gegriffen. Haeckel ist ein Absolutist, ein Fanatiker. Das Absolute, woran er felsenfest und unbedingt glaubt, sind die Dogmen seines »Monismus«. Seine Orthodoxie ist der christlichen gerade entgegengesetzt, aber darum nicht minder eine Orthodoxie: auch Blitz und Bannfluch fehlen ihr nicht. Er verleumdet und verdreht nicht etwa mit Absicht und Bewußtsein. Er ist auch hier das, was er an mehreren Stellen des Vorworts ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt: ehrlich. Das objektiv Unglaublichste erscheint ihm als das Wahrscheinlichste; so groß ist sein Haß gegen das Christentum. Was der unparteiische Historiker sofort als Verleumdung oder Legendenbildung erkennt und abweist: Haeckel ist es willkommene Beute. Gemeinheit dünkt ihn geistreich, eine Schmähschrift wird ihm zur Autorität, nur weil deren Verfasser von gleichem Haß gegen das Christentum beseelt ist wie er selbst. Gewiß kann man Haeckel hier mit Recht

vorwerfen, daß seine Arbeit nicht gewissenhaft sei, daß er sich bei der wissenschaftlichen Theologie hätte Rat holen müssen. Was würde er antworten? Daß er nicht deren Vertretern, wohl aber Saladin Unparteilichkeit zutraue. Glaube macht eben blind. [1])

1) So konnte und mußte ich 1900 die Sache auffassen. Heute (1906) fällt es einem sehr, sehr viel schwerer, auch hier an die bona fides Haeckels zu glauben. Ursprünglich (W. 378, 379) hatte er seine Behauptung über die Herkunft Jesu auf eines (bezw. mehrere) der apokryphen Evangelien gestützt, dessen (bezw. deren) Angabe »durch den Sepher Toldoth Jeschua bestätigt« werde. Loofs wies ihn dann in einem offenen Briefe (Christliche Welt 1899) darauf hin, daß jene Behauptung sich in k e i n e m apokryphen Evangelium findet und daß der »Sepher Toldoth Jeschua« eine dem Mittelalter entstammende jüdische Schmähschrift ist. Statt seinen Irrtum einzugestehn, verschob Haeckel in seiner Entgegnung in der »Zeitschrift für wissenschaftliche Kritik und Antikritik« (1900, S. 49, 50) die Streitfrage und ergriff ein Rettungsseil, das der Herausgeber jener Zeitschrift, Herr Dr. Bischoff, ihm zuwarf. Er behauptete nämlich, mit dem »Sepher Toldoth Jeschua« einen im Talmud erwähnten, noch ins erste Jahrhundert gehörigen »Sepher Toldoth« [Geschlechtsregister!] gemeint zu haben, und im übrigen führte er seine Notiz auf den Platoniker Celsus zurück (auf den ihn erst Loofs aufmerksam gemacht hatte!), obwohl dieser Celsus nur von »einem gewissen Soldaten mit Namen Pantheras« spricht, und nicht wie Haeckel von einem römischen Hauptmann einer kalabresischen Legion mit Namen Josephus Pandera. In der 3. Aufl. des »Anti-Haeckel« wird nun aber von Loofs festgestellt (und Dr. Bischoff muß es zugeben!), daß jener talmudische »Sepher Toldoth«, auf den Haeckel sich als Kronzeugen beruft, gar nicht existiert. Also eine neue gründliche Blamage, die Haeckel schweigend einsteckt! In der Volksausgabe der Welträtsel (S. 131/2) ist der »Sepher Toldoth« ganz fallen gelassen. Jetzt fungieren als Quellen wieder die »alten apokryphen Schriften« (resp. eine von ihnen), unter denen nur die apokryphen E v a n g e l i e n verstanden werden können, denn von i h n e n allein ist auf S. 131 die Rede, und auf s i e wird durch den Verweis zurückgegriffen: »Nun findet sich aber in einer jener apokryphen Schriften eine historische Angabe« etc., worauf dann der Pandera-Roman wörtlich genau so wie in der ursprünglichen Ausgabe berichtet wird; zum Schluß folgen noch in Klammer die Worte: »Vgl. Celsus, 178 n. Chr.« Man beachte wohl: in seiner Entgegnung auf den offnen Brief von Loofs gibt Haeckel der Wahrheit die Ehre, läßt die apokryphen Evangelien als Gewährsmänner für die Pandera-Geschichte ganz weg und führt als »e i n z i g e Q u e l l e«

Überraschend ist es, daß Haeckel, einer der Vorkämpfer der Entwicklungsidee, für die Auffassung geschichtlicher Entwicklung durchaus kein Organ hat. Die historisch-genetische Betrachtungsweise liegt ihm ganz fern. Auch darin ist er ein echter Absolutist. Von der Kategorie des

den Platoniker Celsus an, dessen Angabe durch Nachrichten des Talmud gestützt werde (Zeitschr. f. wissensch. Krit. u. Antikritik, 1900, S. 49/50); Loofs macht ihn dann darauf aufmerksam, daß bei Celsus sich eine andre Relation findet als die in den Welträtseln gegebene, und daß der angebliche talmudische »Sepher Toldoth« gar nicht existiert (»Anti-Haeckel«, 4. Aufl. S. 41—4); und trotz alledem bringt Haeckel es fertig, auch heute noch, in dem 171.—180. Tausend der Volksausgabe der Welträtsel, die apokryphen Evangelien als Quelle anzugeben (obwohl er selbst früher hat zugestehn müssen, daß sie von Pandera nichts wissen!), dagegen den »Sepher Toldoth Jeschua« als Gewährsmann zu streichen, obwohl es keinem Zweifel unterliegt, daß seine Angaben über Pandera auf irgend welchen Umwegen einer der Fassungen dieser mittelalterlichen jüdischen Schmähschrift entstammen!!

Dazu kommt ein weiterer erschwerender Umstand. Die englische Übersetzung der W. bringt in ihrer 4. Aufl. im XVII. Kap. große Veränderungen: die plumpen Invektiven gegen das Christentum sind fortgelassen, Saladin kommt überhaupt nicht mehr vor, das ganze Kapitel trägt einen ernsteren wissenschaftlicheren Charakter, der Pantheras-Roman ist zwar unter genauer Angabe der Quellen mitgeteilt, aber mit dem Zusatz, daß die Wissenschaft ihn allgemein verwirft und im Zimmermann Joseph Jesu Vater sieht. Diese Änderungen werden S. 110 (zu Anfang des 7. Absatzes des 17. Kapitels) folgendermaßen begründet: »Until Professor Haeckel was convinced of the unreliability of the authority for his statements in this section and the closing pages of this chapter, the translator did not feel justified in interfering with the text. Professor Haeckel has now recognised that he had been misled as to the weight of his author, and has withdrawn several of the statements in the present chapter. The translator has, therefore, now amended the text and brought it up to date on these points«. Haeckel hat dann zwar in der »Zukunft« (24. Sept. 1904) erklärt, daß die vom Übersetzer vorgenommenen Textänderungen ihn gar nichts angehn. Aber wie kann er es dulden, daß in England unter seinem Namen Ansichten verbreitet werden, zu denen die deutsche Ausgabe sich in ausgesprochenen Gegensatz stellt? daß dort von ihm gesagt wird, er habe den Unwert Saladins erkannt und verschiedene von den Behauptungen des 17. Kapitels zurückgenommen, während in Deutschland die Volksausgabe (abgesehn von wenigen untergeordneten Punkten)

Werdens weiß er auf geschichtlichem Gebiete keinen Gebrauch zu machen. Sonst könnte er nicht auf der einen Seite nur Wahrheit, auf der anderen nur Irrtum, Verstocktheit und Lüge sehn, könnte nicht dem Mittelalter und der heutigen Orthodoxie gegenüber so völlig verständnislos sein.

In einer Anmerkung (W. 461/2) erzählt Haeckel, er habe eine fromme Erziehung genossen, sich auf der Schule durch besonderen Eifer und Fleiß im Religionsunterricht ausgezeichnet und in seinem 21. Jahre noch die christlichen Glaubenslehren in lebhaften Diskussionen gegen seine freidenkenden Kommilitonen auf das Wärmste verteidigt. Zur völligen Aufgabe des Christentums sei er — unter den

---

den ursprünglichen Wortlaut beibehält? Sucht man Antwort auf diese Fragen, so richtet sich der Blick unwillkürlich auf die Tatsachen, daß Saladin, dieser von Haeckel entdeckte »gelehrte und scharfsinnige Theologe«, in England, seinem Vaterland, durchaus richtig gewürdigt wird: nämlich als ein Pamphletist, der mit Wissenschaft nichts zu tun hat, daß besonders gegen das 17. Kapitel und die Rolle, die Saladin in ihm spielt, in England scharfe Angriffe gerichtet sind, und daß die Aussichten für Verbreitung der englischen Übersetzung naturgemäß dadurch noch günstiger wurden, daß diesen Angriffen durch Veränderung des 17. Kapitels der Boden entzogen wurde.

Vielleicht denkt mancher, das alles seien doch nur Kleinigkeiten, die bei Bewertung der »Welträtsel« von »höherem Standpunkt« aus keine Rolle spielten. — Vielleicht! Aber von Wichtigkeit werden sie auf jeden Fall bei Bewertung und Charakterisierung des Autors, und darum handelt es sich hier. Da gewinnen sie — vor dem Richterstuhl der wissenschaftlichen Moral — größte Bedeutung als Symptome für Tieferliegendes.

Ich bin in hohem Grade geneigt, die überraschenden Abnormitäten, auf die man in Haeckels wissenschaftlichem Gebahren auf Schritt und Tritt stößt, aus seinem Dogmatismus zu erklären: daraus daß er durch und durch eine Glaubensnatur ist. Aber ich muß gestehn, daß es mir sehr schwer, ja fast unmöglich wird, das Vertrauen auf Haeckels bona fides bei den in dieser Anmerkung behandelten Punkten aufrecht zu erhalten. Mindestens muß ihm vorgeworfen werden, daß er, soweit sie in Betracht kommen, in hohem Maße das wissenschaftliche Ehr- und Pflichtgefühl vermissen läßt, das man von einem Forscher, der dazu noch Lehrer der akademischen Jugend ist, unbedingt verlangen muß.

bittersten Seelenkämpfen! — erst durch das vollendete Studium der Medizin und durch die Tätigkeit als praktischer Arzt gelangt.

Es ist dies eine sehr interessante Mitteilung, sie macht seine Stellung zum Christentum begreiflicher. Er gehört danach zu jenen nicht gerade seltnen Apostaten, die ihren radikalen Bruch mit der Vergangenheit nicht besser meinen beweisen zu können, als dadurch, daß sie das früher Verehrte auf alle Weise schmähen und verfolgen. Bekäme Haeckel die Staatsgewalt in die Hand: ich zweifle nicht, daß die Orthodoxen unter seinem Joch schwer seufzen würden. Ob er zum Christentum je ein inneres Verhältnis gehabt hat, erscheint mir fraglich. Vielleicht wurde ihm schon das Elternhaus, ohne daß er es sich zu gestehn wagte, durch ein Zuviel von Religion und Religionsübungen lästig. Das Vorbild der Leiter seiner Jugend und eigenes Pflichtgefühl mögen ihn in Beschäftigungen hineingetrieben haben, die seinem Genius zuwider waren. So wurde ihm der Glaube zur Fessel, und als das Wichtigste am Christentum erschienen ihm die Dogmen, die er so gern glauben wollte und die ihn doch je länger je mehr im Innersten abstießen. Aber gerade um dies Gefühl nicht in sich aufkommen zu lassen, kreuzigt er sich selbst und verteidigt sie, die er selbst schon halb aufgegeben hat, seinen freidenkenden Kommilitonen gegenüber. Bis dann endlich der Befreiungskampf kommt und die Stimmung völlig umschlägt: Haß wo früher Liebe war, erbitterte Feindschaft wo früher Anhänglichkeit und Verehrung. Es ist, als ob Haeckel sich durch seine Angriffe auf das ganze Christentum für all das Leid der Knechtschaft und Gewissenspein entschädigen möchte, das gewisse Vertreter desselben einst über ihn gebracht haben; als ob er die Wertlosigkeit dessen, was er aufgab, sich selbst und andern durch recht kräftige Verunglimpfung auf das Nachdrücklichste beweisen wollte.

Dazu kommt aber noch ein Doppeltes. Haeckel ist ein Enthusiast und, trotz seines Materialismus, ein

Idealist reinsten Wassers. Was er ergreift, ergreift er mit Feuer. Ob er liebt, ob er haßt: er ist mit Leib und Seele dabei. Er hat etwas von einem Glaubenshelden an sich: ich zweifle nicht, daß er für seine Ansichten zum Märtyrer werden könnte. Und wie es bei solchen Naturen oft geht: so sehr er durch Unduldsamkeit, durch engherziges Verwerfen und Verurteilen abstößt, so enthusiasmierend und werbend wirkt er durch die Macht persönlicher Überzeugung, durch die Glut idealer Begeisterung.

Auch Haeckel hat die Fehler seiner Tugenden. Wäre er nicht ein Brausekopf, glaubte er nicht unbedingt an sein Werk und an seine Dogmen: wir würden seinen Forschungen nicht so viel zu verdanken haben. Er wäre nicht zu einem der eifrigsten, produktivsten und erfolgreichsten Apostel der Entwicklungsidee geworden.

Das ist das Eine. Das Zweite ist dies: Haeckels Angriffe auf das Christentum sind durch Vertreter des letzteren provoziert. Es ist nicht unberechtigt, wenn er im Anfang des XVII. Kapitels sagt: »Wir müssen ausdrücklich betonen, daß es sich hier um notgedrungene Verteidigung der Wissenschaft und der Vernunft gegen die scharfen Angriffe der christlichen Kirche und ihrer gewaltigen Heerscharen handelt, und nicht etwa um unberechtigte Angriffe der ersteren gegen die letzteren« (W. 359). Solange die Glaubenseiferer unter den Katholiken sowohl als unter den Protestanten freie Forschung und freie Lehre in Banden schlagen wollen, solange können sie sich nicht wundern, wenn Antworten kommen, wie die Haeckels. Er fühlt sich als Verteidiger der Rechte der Wissenschaft gegen Unduldsamkeit und Unterdrückungsversuche. Und ich kann nur sagen: Wehe denen, die ihn in die Lage gebracht haben, derartiges zu seinen Gunsten geltend zu machen. Welcher Schmutz, welche Verleumdungen sind auf die Vertreter der Entwicklungsidee und des Darwinismus gehäuft! Welch gemeine Motive und niedrige Denkungsart wurden ihnen untergelegt! Und wie es in

den Wald hineinschallt, so schallt's wieder heraus. Die Ketzerrichter des Christentums haben wahrlich keinen Grund, sich über Ton und Inhalt des XVII. Kap. der »Welträtsel« zu beschweren. Sie haben es selbst nicht besser gemacht. Achten und dulden sie Haeckels Glauben nicht, so können sie sich nicht wundern, wenn ihnen Gleiches mit Gleichem vergolten wird. Zudem ist ihr Tun in demselben Maße unedler, als ihnen mehr äußere Machtmittel zu Gebote stehn als der Gegenseite.

Aber allerdings, der unparteiische Zuschauer muß auf das Tiefste bedauern, daß der Kampf mit solch vergifteten Waffen geführt wird. Er wird sagen: dadurch daß mein Nachbar mich bestiehlt, bekomme ich noch nicht das Recht, es zu tun, und wird wünschen, Haeckel hätte feurige Kohlen auf das Haupt des Gegners gesammelt, statt auf den groben Klotz den groben Keil zu setzen; zumal Unglimpf und Beleidigung doch nicht nur die Glaubenseiferer trifft, gegen die Haeckel sich seiner Haut wehrt: Tausende frommer Christen, die nicht daran denken, der Wissenschaft zu nahe zu treten, werden in ihren heiligsten Gefühlen verletzt.

Es bleibt also dabei: Haeckel hat sich durch seine Angriffe auf das Christentum, durch ihren Ton sowohl als durch ihren Inhalt, auf das Äußerste bloßgestellt. Sein Charakter und die Art, wie christliche Orthodoxe ihn behandelt haben, können sein Vorgehn wohl begreiflich erscheinen lassen, auch bis zu einem gewissen Grade als mildernde Umstände geltend gemacht werden, aber sie können es nicht entschuldigen, geschweige denn rechtfertigen.

c) Haeckels Wissenshochmut und Größenwahn.

Sein starker Glaube macht Haeckel schließlich auch noch zum Geschichtsphilosophen und Propheten. Nun glaubt ja, einer guten alten Sitte gemäß, jeder ordentliche Geschichtsphilosoph, der etwas auf sich hält, sein Auftreten und sein Lebenswerk bedeute »den« Wende-

punkt der Zeiten. Und wenn nicht sein Werk, so doch mindestens die Kämpfe und Ideale der Partei, zu deren Fahne er schwört. Haeckel ist zu bescheiden, um von dieser Regel die Ausnahme bilden zu wollen.

Sein Monismus bedeutet eine neue Periode in der Geschichte des Menschengeistes und ist berufen, die Erde in ein Paradies zu verwandeln. Dringt er durch, wird er erst in allen Schulen gelehrt und von allen Kanzeln gepredigt: dann darf man von der Rechtspflege Unparteilichkeit und Vernunft erwarten, in der Politik hört das Kannegießern auf, vor dem Licht der »naturwissenschaftlichen Kenntnis von Bau und Leben der Personen, welche den Staat zusammensetzen, und der Zellen, welche jene Personen zusammensetzen«, verschwindet, wie Nebel vor der Sonne, aus Parlamentsberichten und Regierungserlassen die »entsetzliche Fülle von soziologischen Irrtümern«, der herrschende Aberglaube weicht vernünftiger Naturerkenntnis und diese zeigt zugleich einen besseren Weg zum Glück, in die veralteten Einrichtungen der Schulen und Universitäten zieht neues Leben ein, die Kirchen füllen sich wieder, auch mit Technikern und Chemikern, Ärzten und Philosophen. Denn wie könnten die sich noch länger von Haeckels Gottesdiensten fern halten, bei denen Kirche, Aquarium und botanischer Garten in glücklichster Weise verbunden sind, wo Palmen und Baumfarne, Bananen und Bambusse »an die Schöpfungskraft der Tropen erinnern«, wo unter den Kirchenfenstern in großen Behältern reizende Medusen und buntfarbige Korallen sich dem Auge des Beschauers darbieten, wo an die Stelle des Hochaltars eine Urania tritt, um »an den Bewegungen der Weltkörper die Allmacht des Substanzgesetzes« darzulegen, wo Erbauung nicht mehr aus »mystischem Glauben an übernatürliche Wunder«, sondern aus dem »klaren Wissen von den wahren Wundern der Natur« quillt.

Da hat man einen Vorgeschmack von dem, was unter der Herrschaft der monistischen Religion den Trost und

Erhebung Suchenden erwartet. Die modernen Religionsstifter sind ein wunderbares Geschlecht. Aber Haeckel übertrifft sie alle noch weit an Seltsamkeit. Er ist wie ein geistiger Robinson in der Einsamkeit seiner Gedankenwelt. Ganz hingenommen von seinen wissenschaftlichen Interessen und Forschungsidealen, hat er jedes Verständnis verloren für den Sturm und Drang der Menschenherzen, die nicht gerade in der Brust eines Starkgeistes oder eines — Professors der Zoologie und vierfachen Doktors schlagen. Wäre das nicht: wie könnte er meinen, sein armseliges bischen Wissen werde den brennenden Durst des Menschen nach Glück und Ruhe, Frieden und Versöhnung zu stillen vermögen. Den meisten quillt Erquickung nicht aus eigener Seele. Von außen her muß sie ihnen werden, aber nicht auf dem Weg der Aufklärung, sondern durch Vermittlung der Religion. Und wenn nun der Mensch in seiner Qual verstummt und sich nach Trost, nach einem Frieden sehnt, der (wie er meint) nicht von dieser Welt ist, oder wenn er in gläubigem Aufblick seinen Gott sucht, das Herz wund und doch bereit, sich voll Vertrauen und Ergebung in den höheren Willen zu fügen, oder wenn es ihm klingt wie ein Klang aus der Jugendzeit und er, zweifelnd zugleich und hoffend, von einem Jenseits hören möchte voll Unschuld, Glück und Gerechtigkeit, oder wenn er, zusammenbrechend unter der Last schwerer Schuld, Versöhnung und Entsühnung begehrt: dann soll er gehn und die bunten Korallen betrachten? zu Palmen aufschauen? und über das Substanzgesetz sich belehren lassen? und soll so Ruhe finden für seine Seele? O arme Seele! Wie würdest du dich zurücksehnen nach deiner Religion, nach dem, was Haeckels »Monismus« als Illusionen verlacht! Und wären es Illusionen — sei es drum! Sie gaben dir doch wenigstens Brot, nicht, wie dieser »Monismus«, Steine statt Brot.

An mehreren Stellen der »Welträtsel« wird das 18. Jahrhundert, im Gegensatz besonders zum »finstern Mittelalter«, mit hohen Ehren genannt. Es ist das kein Zufall.

Haeckel hat eine große Ähnlichkeit mit den alten Aufklärern. Hier wie dort wird die Vernunft als einzige Göttin angebetet; der Hauptstolz ist, ein freier Denker zu sein. Wahren Abscheu empfindet man gegen alles Mystische, wozu auch Gemütsbedürfnisse und Forderungen des Herzens gehören. Die ganze Weltanschauung soll vor allem vernunftgemäß sein: von der Vernunft nicht nur als möglich zugelassen, sondern auch als notwendig gefordert. Das große Ziel ist, sich selbst und die Mitmenschen von dem Wust des bisherigen Aberglaubens, von der Last überkommener Traditionen zu befrein und an die Stelle unvernünftiger Glaubenslehren »reine Vernunfterkenntnis« zu setzen. Wissen ist nicht nur Macht, nicht nur Bereicherung des Lebens: Wissen ist auch Glück und Friede.

Nun bin ich gewiß der letzte, die Freuden wissenschaftlicher Beschäftigung zu leugnen. Aber welches ist ihre Quelle? Nicht der Besitz, sondern der Erwerb! Nicht das Wissen, sondern das Streben nach Wissen! Arbeit und nicht Ruhe! Kampf mit den Problemen und nicht fertige Lösungen! Über jedem Forscherleben müßte als Motto Lessings Wort stehn, daß dem Menschen nur der immer rege Trieb nach Wahrheit zieme, die reine Wahrheit selbst dagegen für Gott allein sei. Der Mann ist kein Forscher mehr, der auf seinen Lorbeeren ausruht. Rentiers gibt es in der Wissenschaft nicht, nur Arbeiter und Streiter.

Das ist also das Köstliche auch im Leben des Forschers: ernstes Ringen und heißes Bemühn. Und darin besteht zugleich das Veredelnde und Adelnde der wissenschaftlichen Arbeit: sie stählt Geist und Charakter, indem sie steten Kampf gegen die eigenen Vorurteile aufzwingt; sie macht selbstlos, indem sie das eigene Ich in dem Streben nach Wahrheit zurücktreten läßt.

Aber die Menge? was hat sie von diesen Freuden des Denkers? Weniger als nichts! Sie ringt sich nicht selbständig los von Vorurteilen: sie wird von ihnen befreit, aber nur um neuen Vorurteilen anheim zu fallen. Den einen

Parteigott gibt sie auf, um einen andern anzubeten. Was liegt darin Stählendes oder Veredelndes? Und könnte die Menge ahnen, welcher Art die Wonnen des Forschers sind — sie würde sie ihm neiden, und die Leere im eigenen Innern käme ihr nur um so mehr zum Bewußtsein.

Haeckel freilich ist anderer Ansicht. Für ihn ist der Besitz fertigen Wissens schon ein Hochgenuß. Vielleicht ist es die Stimmung des Alters, die in dieser Neigung zum Ausruhen und zu befriedigtem Rückblick sich kundgibt. Oder — er hat manches von jenem Wagner an sich, der die Worte sprach: »und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht.« Haeckel schwelgt förmlich in dem Gedanken an »die ungeheuren Fortschritte, welche das 19. Jahrhundert in der wahren Naturerkenntnis gemacht hat« (W. 423). Das ganze Schlußkapitel der »Welträtsel« ist ein Triumphlied, durch welches das Wagnerwort sich als Leitmotiv hindurchzieht. Und auch aus den übrigen Kapiteln tönt es uns immer wieder entgegen. Für Haeckel ist die »wahre Wissenschaft«, rein für sich betrachtet, schon der »kostbarste Schatz der Kulturmenschheit« (W. 389), die »herrlichen Früchte vom Baume der Erkenntnis« werden allgemeinen Fortschritt, intellektuellen wie sittlichen, nach sich ziehen (M. 29/30, 45, W. 267, 390 und öfter).

Das ist Haeckels — Glaube. Der meine ist es nicht. Ich bin der Ansicht, daß Wissen an sich tot ist und weder besser noch glücklicher macht, und daß darum auf dem Wege rein intellektueller Aufklärung die Menschen nie wiedergeboren werden. Nicht einmal die einzelnen, geschweige denn die Menschheit. Dazu würde etwas gehören, was sie viel tiefer erfaßte: so recht im Innersten, wohin bloße Belehrung, bloßes Klügermachen nicht dringt!

Für die Anmaßung derer, die den Menschen »dem unendlichen Universum gegenüberstellen und als wichtigsten Teil des Weltalls verherrlichen«, die für ihre »vergängliche Person ein ewiges Leben in Anspruch nehmen«, hat Haeckel ein neues Wort erfunden: anthropistischer Größenwahn.

Und über den »Anthropismus« gießt er die ganze Schale seines Spottes aus. »Der lächerliche Cäsarenwahn des Caligula« ist ihm nur »eine spezielle Form dieser hochmütigen Selbstvergötterung des Menschen« (W. 17). Um die Nichtigkeit alles menschlichen Wesens einzusehen, braucht man nur seine Gedanken in den »universalen kosmischen Entwicklungsprozeß« zu versenken, in das Werden und Vergehen der Welten in dem unendlichen Raum und der unendlichen Zeit. Dann schrumpft »unsere Mutter Erde auf den Wert eines winzigen Sonnenstäubchens zusammen, wie deren ungezählte Millionen im unendlichen Weltenraum umherjagen. Unser eigenes Menschenwesen, welches in seinem anthropistischen Größenwahn sich als Ebenbild Gottes verherrlicht, sinkt zur Bedeutung eines plazentalen Säugetiers hinab, welches nicht mehr Wert für das ganze Universum besitzt als die Ameise und die Eintagsfliege, als das mikroskopische Infusorium und der winzigste Bazillus« (W. 282).

Nun, ich meine, wenn irgendwo von anthropistischem Größenwahn die Rede sein kann, dann ist es bei Haeckel der Fall wegen seines Glaubens an die Allgewalt des Intellekts, an die Großartigkeit des bisher in Sachen der Erkenntnis Erreichten, an die Unbegrenztheit des Erreichbaren. Wie enge Schranken dem menschlichen Geist gesteckt sind, weiß er nicht und will er nicht wissen. Er sieht nur, welche Fortschritte unsere Zeit gegenüber früheren weniger begünstigten aufzuweisen hat, und bedenkt nicht, daß auch heute noch und für alle Zeiten Hallers Wort gilt: »Ins Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist, zu glücklich, wann sie noch die äußre Schale weist«. Und selbst von dieser äußeren Schale erkennen wir nur kleine Teile. Unendlich ist allein das für immer Verborgene. Unsere Welt, die Welt der Sinne, ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der wirklichen Welt.

Die Erfolge der »exakten« Wissenschaften haben Haeckel, und mit ihm grosse Kreise unter den Gelehrten und noch mehr unter den Laien, stolz, selbstzufrieden und selbstgenügsam gemacht. Ihr »anthropistischer Grössenwahn«

würde rasch verfliegen, könnten sie sich entschliessen, mit Ernst erkenntnistheoretischen Betrachtungen obzuliegen. Dieselben machen bescheiden und sind ein Radikalmittel gegen jede Überschätzung des Menschengeistes.

Zugleich lehren sie aber auch, inwiefern Anthropozentrismus und Anthropomorphismus berechtigt sind. Mein geistiges Ich, mein Bewußtsein ist der einzige Punkt, an dem ich das Innere der Welt erschaue. Die ganzen Naturwissenschaften zeigen mir nur die äussere Schale. Alles also, was ich über das wahre Wesen des Universums (sowie der einzelnen Dinge und Wesen in ihm) annehmen und glauben, hoffen und träumen kann, sind nur Analogieschlüsse auf Grund des Psychischen in mir. Und so gewiß eine Erscheinung etwas voraussetzt, was erscheint, so gewiß das Universum mehr ist, als bloß meine Vorstellung, so gewiß bin ich auch gezwungen, bei der Betrachtung von mir auszugehn, mein geistiges Ich in den Mittelpunkt zu rücken und von ihm auf das andere zu schließen.

Und eben diese Tatsache, daß der Anthropozentrismus, so betrachtet, nicht zu vermeiden ist, daß wir bei allem Erkennen an unsere subjektiven Erkenntnisbedingungen wie an Ketten gebunden sind: sie entzieht jedem Großtun völlig den Boden. Die Erkenntnis der Notwendigkeit des »Anthropismus« bedeutet das Ende des »anthropistischen Größenwahns«. In letzteren verfällt dagegen gerade der, welcher glaubt, ersterem entrinnen zu können.

»Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen«, sagte Kant 1787 in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft. Hätte er in diesem Jahrhundert den Materialismusstreit mit durchlebt, hätte er Büchners »Kraft und Stoff« und jetzt Haeckels »Welträtsel« gelesen: er würde sich wundern, wie schwerhörig die Kulturmenschheit geworden ist.

Und erschiene er heute noch einmal, so könnte er nur wiederholen, was seine Kritik der reinen Vernunft lehrte und

was ich im ersten Abschnitt dieses Kapitels ausführte: jenseits unserer Bewußtseinswelt sei für die Wissenschaft leerer Raum, und wer sich von der kleinen Insel der Erfahrung auf den »weiten und stürmischen Ozean« des Transzendenten hinauswage, könne das nur im Glaubensschifflein, auf eigene Gefahr, tun. Und was Haeckel selbst betreffe, so sei auch er der Ansicht, daß der Verfasser der »Welträtsel« durchaus keinen Grund habe, auf den »Glauben« zu schmähen und über die Gläubigen zu spotten, sintemal er selbst eine ganz besonders gläubige Natur sei und sein Glaube ihn nicht nur zum Materialisten mache, ihn nicht nur zu Unduldsamkeit und Verketzerung, zu Wissenshochmut und Größenwahn verleite, sondern ihn auch in der strengen Wissenschaft dazu führe, die Grenzen zwischen Theorie und Tatsachen zu verwischen und jener zuliebe diese zu vergewaltigen oder zu übersehn. Auf Haeckel passe durchaus sein Wort: »Der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.«

Die Kritik der reinen Vernunft ist in vielen Zehntausenden von Exemplaren verbreitet, auf den Universitäten wird sie in Vorlesungen und Übungen traktiert. Schon im voraus war Haeckels materialistische Metaphysik durch sie als absurd erwiesen. Die »Welträtsel« hätten also »von Rechts wegen« ein totgeborenes Kind sein müssen.

Daß sie in Wirklichkeit großen Erfolg hatten, könnte man versucht sein, als schwerwiegendes Argument für Haeckels Ansicht geltend zu machen, nach welcher von Vernunft in der Weltentwicklung nichts zu spüren ist.

Doch wie alles in der Welt hat selbst dieser Erfolg sein Gutes. Bestünde es auch nur darin, daß er weitere Kreise zur Selbstbesinnung anregt. Dazu möchte das Schlußkapitel einen Beitrag liefern.

Fünftes Kapitel.

Der Erfolg der Welträtsel als Zeichen der Zeit.

Motto für die 180 000 Käufer der »Welträtsel«:
Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist.

Eines dürfte nach den vorstehenden Ausführungen unzweifelhaft sein: innerem Wert verdanken die »Welträtsel« ihre weite Verbreitung nicht. Andere Faktoren müssen im Spiel sein.

Da liegt es nahe, Haeckel als Vertreter von gewissen geistigen Bewegungen zu betrachten, die ihn auf ihren Schild hoben, weil er ihnen Herold zugleich und Vorkämpfer wurde.

Und wirklich kann man vier Zeitströmungen namhaft machen, die alle bei den »Welträtseln« ihre Rechnung finden.

Durch unsere Zeit geht eine Überschätzung der Naturwissenschaften, die von ihnen allein alles Heil erwartet, daneben aber auch ein philosophischer Zug, der seiner selbst noch nicht recht bewußt ist. Weit verbreitet ist ferner ein übertriebener Radikalismus gegenüber den Forderungen und Bedürfnissen des Gemüts, sowie eine starke antichristliche und noch mehr antikirchliche Tendenz.

Allen vier Richtungen können die »Welträtsel« als Credo dienen.

a) Überschätzung der Naturwissenschaften.

Wäre Haeckel nicht ein berühmter Naturforscher: sein Werk wäre ohne jede Wirkung geblieben! Aber es enthält eine, angeblich sogar »die« naturwissenschaftliche Welt-

anschauung, und von der Naturwissenschaft erhoffen viele das neue Evangelium, sie soll und kann alle Rätsel lösen, sie vermag den Himmel auf Erden zu bringen.

Es ist das eine Überschätzung, die nicht neu ist in der Geschichte. Und jedesmal war sie von einer Flutwelle des Materialismus begleitet. Drei klassische Zeiten des Materialismus gab es bisher. Ob eine neue im Anzug ist?

Der Materialismus des Altertums (vertreten von Demokrit, Epikur, Lucrez) war eine große Errungenschaft: er bedeutete nicht weniger als die Auffindung der richtigen naturwissenschaftlichen Auffassungsweise und Methode. An die Stelle von Wunder, Zufall, Einfluß von Göttern und Dämonen trat der allgemeine Kausalzusammenhang, an die Stelle phantastischer Möglichkeiten der Versuch anschaulicher Konstruktion auf Grund von Bewegungsvorgängen, Erklärung des Zusammengesetzten aus dem Einfachen.

Daß man diesen großen Gewinnst überschätzte, daß man eine (innerhalb der Erscheinungswelt berechtigte) naturwissenschaftliche Forschungsmethode zu einer metaphysischen Welttheorie erweiterte und meinte, alle Probleme aus der Welt geschafft zu haben, war unwissenschaftlich, aber für jene Zeiten begreiflich. Man stand im Anfang des Philosophierens, und der fundamentale Unterschied zwischen Physischem und Psychischem war noch nicht in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt.

Die neuere Naturwissenschaft knüpft in Gassendi sofort an den Atomismus des Altertums an, und gleich in ihren Anfängen finden sich materialistische Regungen. Doch konnten sie keinen größern Umfang annehmen: die Gebundenheit der Gemüter durch die Kirche war zu groß.

Vom 16. bis 18. Jahrhundert ist die Entwicklung der Naturwissenschaft ein ununterbrochener Triumphzug mit immer wachsenden Erfolgen. Man sollte erwarten, daß alsbald auch eine Überschätzung eingetreten wäre. Es war nicht der Fall, und der Grund dafür ist in den allgemeinen Kulturverhältnissen zu suchen. Erst in die 2. Hälfte des

18. Jahrhunderts fällt die zweite klassische Zeit des Materialismus. Frankreich mit seinen radikalen Strömungen ist das Heimatsland, Lamettrie und Holbach sind die Führer. Und auch diesmal ist es begreiflich, daß die mechanistische Anschauungsweise, die so große Resultate aufzuweisen hat, überspannt und in eine Metaphysik verwandelt wird. Es wäre ein Wunder von Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung gewesen, hätte man die Klippen vermieden. Nur durch Irrtum geht der Weg zur Wahrheit: auch die Neuzeit mußte den Materialismus erst mit Konsequenz entwickelt sehen, bevor seine Absurdität nachgewiesen werden konnte.

Hundert Jahre später erlebte er in Deutschland seine Blüte. Erst in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurden bei uns einerseits die radikalen Strömungen, anderseits (nach dem langen Zwischenspiel der spekulativen Philosophie) die Erfolge und Einflüsse der Naturwissenschaften mächtig genug, um die dritte klassische Periode des Materialismus herbeizuführen.

Auch jetzt wieder gaben besonders bedeutungsvolle Fortschritte der Naturwissenschaft, speziell der Geologie und Gehirnphysiologie, den Anlaß zur Entwicklung. Auf beiden Gebieten waren wichtige Rätsel gelöst. Das berauschte die Köpfe: man meinte, die naturwissenschaftliche Methode zeige den Weg auch zu den verborgensten Geheimnissen. Das Wesen und die Entstehung des geistigen Lebens schien plötzlich klar vor Augen zu liegen. Aber diesmal durfte man nicht mehr die Entschuldigung anführen, die Altertum und 18. Jahrhundert mit Recht für sich in Anspruch nehmen konnten. Kant war inzwischen aufgetreten und hatte, energischer als je zuvor geschah, auf die Ursprünglichkeit und schöpferische Tätigkeit der psychischen Faktoren hingewiesen. Mit Kants Waffen wurde der Materialismus niedergekämpft. Und er schien besiegt: aus ernsten wissenschaftlichen Werken war er schon geraume Zeit verschwunden.

Da veröffentlichte Haeckel 1892 sein »Glaubensbekennt-

nis«, 1899 seine Welträtsel, und der Totgeglaubte ersteht zu neuem Leben, oder besser: in ernste wissenschaftliche Diskussion wagt sich von neuem hinein, was inzwischen bei den dunkeln Existenzen der Halbbildung sein Leben gefristet hatte. Auch diesmal ist es ein großer Erfolg der Naturwissenschaft, der den Glauben an ihre Allgewalt entstehen läßt. Darwinismus oder allgemeiner: Evolutionstheorie ist das Zeichen, in dem man aller Feinde und Schwierigkeiten Herr zu werden hofft. Und wieder einmal macht man aus bloßen Forschungsprinzipien und aus Begriffen, die nur zur Konstruktion der Erfahrungswelt bestimmt sind, eine transzendente Metaphysik, wieder einmal glühen die Menschen »wie von neuem Wein«: sie fühlen »Mut, sich in die Welt zu wagen«, und glauben, mit ihrem bischen Naturwissenschaft das ganze All umfassen und erfassen, des Himmels und der Erde Rätsel lösen, Gottes und des Menschen Wesen ergründen zu können. Und auch von ihnen gilt dann das Sprüchlein, mit dem Goethe die gelehrten Herren charakterisiert:

»Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern;
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar;
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr;
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht;
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.«

Doch solche Überschätzung der Naturwissenschaften ist bisher stets nur eine vorübergehende Strömung gewesen. Dem Rausch folgte noch jedesmal die Ernüchterung. So wird es auch diesmal sein.

Was kann die Philosophie tun, um diese Entwicklung, um den Durchbruch der Vernunft zu beschleunigen?

Sehr viel!

Man hört heutzutage so oft von einer naturwissenschaftlichen Weltanschauung im Gegensatz zu den philosophischen oder gar theologischen reden. Daß ein solcher Gegensatz konstatiert werden kann, fällt zwar nicht allein, aber doch zum guten Teil den Philosophen zur Last. Von jeder philosophischen Weltanschauung sollte es ganz selbstver-

ständlich sein, daß sie auch zugleich eine naturwissenschaftliche ist, jede Philosophie sollte den engsten Anschluß an die exakten Wissenschaften suchen. Wo sie die von den letzteren gefundenen Tatsachen leugnet oder verdreht oder zu umgehen sucht, da ist sie ohne weiteres im Unrecht. Leider haftet der Philosophie von ihrer spekulativen Periode her immer noch ein gewisser mystischer Geruch nach Phantasterei, Willkür, apriorischer Konstruktion und Wirklichkeitsflucht an. Und auch unter ihren heutigen Vertretern sind noch manche, die sich in Gegensatz zu den Naturwissenschaften stellen, statt engste Fühlung zu nehmen. Eine solche Gegensätzlichkeit ist das Törichtste, was sich denken läßt, und sie rächt sich schwer an beiden Parteien. Gegenseitige Annäherung und Anregung tut not.

Und ist die Philosophie naturwissenschaftlich geworden, d. h. erkennt sie der Naturwissenschaft sichere Resultate voll an und versucht nicht ihre Kreise durch unfruchtbares Dreinreden zu stören, dann — aber nicht eher — kann sie auch verlangen, daß die Naturwissenschaft philosophisch werde, d. h. erkenntnistheoretisch denken lerne — und das wäre das Ende jedes Dogmatismus, also auch des Materialismus.

b) Philosophische Tendenz.

Doch soweit sind wir noch nicht. Vorerst philosophieren Leute wie Haeckel und Tausende seines Schlags noch munter darauf los, ohne sich um Erkenntnistheorie und kritische Selbstbesinnung zu bekümmern.

Aber es ist schon ein gutes Zeichen, daß überhaupt philosophiert wird. Der Erfolg der »Welträtsel« ist ein Zeugnis dafür, daß ein gewisser philosophischer Zug durch unsere Zeit geht, daß sie voll Sehnsucht ist nach einer neuen Weltanschauung. Und unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Verbreitung des Werks sogar etwas Erfreuliches.

Es klingt freilich sonderbar: Haeckel, diese philosophische Null, als Stiller philosophischer Bedürfnisse! Aber daß über-

haupt Mangel empfunden wird, ist schon etwas Großes. Es bedeutet einen Anknüpfungspunkt, das Verständnis kann wachsen, der Geschmack sich verfeinern und der philosophische Trieb in gesundere Bahnen gelenkt werden.

Zunächst aber fühlen viele Tausende sich noch am wohlsten bei einer Philosophie, die in Wirklichkeit keine Philosophie ist.

Was ist es denn nun, wodurch die »Welträtsel« dem philosophischen Gaumen der Massen so sehr munden? Ich meine: ein Dreifaches.

Einmal ist es der angebliche Monismus. Man verlangt nach Einheit der Erkenntnis, nach allumfassenden Prinzipien, wie Haeckels Substanz- und biogenetisches Gesetz sie darstellen. Das Detail allein ist man satt, von den Einzeltatsachen soll der Weg zum Ganzen gefunden werden. Und da kommt Haeckel in weitestem Maße entgegen. Eine einheitliche Weltanschauung wie die seine ist so einfach, so übersichtlich, so leicht begreiflich. Gern wendet man sich von der verwirrenden Mannigfaltigkeit der Erfahrung ab, um sich an seinen handlichen Schematen und Entwicklungsreihen zu erfreun.

Da bleiben — das ist das zweite — keine Schwierigkeiten mehr. Es ist ja auch so unbequem für den vielbeschäftigten Leser, Rätseln nachsinnen zu müssen. Wie viel angenehmer ist es, wenn einem die Lösungen gleich fertig geboten werden, dazu noch mit der nachdrücklichen Versicherung, es seien die endgültigen, einzig möglichen. Haeckel versteht es so nett, die eigentlichen Schwierigkeiten zu umgehn. Statt der Probleme gibt er Schlagwörter, neue und alte, deutsche und namentlich fremdsprachliche in reicher Auswahl. Und wie sagt doch Goethe? »Mit Worten läßt sich trefflich streiten, Mit Worten ein System bereiten, An Worte läßt sich trefflich glauben!« Überhaupt das Glauben! Haeckel selbst entpuppte sich ja als ein Erzgläubiger, und groß ist er auch in der Kunst, Glauben zu verbreiten. Es geht eine Art suggestiver Kraft von ihm aus, sein Dogma-

tismus steckt an. Er wiederholt seine Glaubensartikel so oft, bis schließlich das Gegenteil die Leute unmöglich dünkt. Und darum fühlt der Haeckelianer sich bei seinem Meister so sicher und geborgen, der Besitz der Wahrheit ist ihm so unzweifelhaft. Nur selten stört in den »Welträtseln« eine Einschränkung, ein »vielleicht«, ein »nach meiner Ansicht« den reinen Genuß derer, die es vor allen Dingen nach einem festen Boden unter den Füßen verlangt.

Drittens endlich muß diese Leser, die von Haeckel philosophieren lernen möchten, die Verschwommenheit und Unklarheit der Terminologie in hohem Maße anheimeln. Es ist ganz so, wie sie es »von zu Hause her« gewohnt sind. Feste, wissenschaftlich bestimmte Begriffe bedeuten für manche einen unangenehmen Zwang. Es ist ihnen unbequem, daß sie sich bei den einzelnen Worten nicht dies und jenes und noch einiges andere mehr denken dürfen, sondern immer gerade das im Auge haben sollen, was der Verfasser meint. Ein Hund, der auf Spaziergängen an der Leine geführt wird, mag ähnliche Pein fühlen. Bei Haeckel sind sie dieser Qual völlig enthoben, so schwanken und schillern seine Termini. Gerade wegen der Unklarheit erscheint solchen Leuten alles klar: sie lassen sich vom Strom mühlos treiben, lesen in den einen Satz dies hinein, aus dem andern jenes heraus, bis sie endlich bei der Schlußbetrachtung der »Welträtsel« angelangt sind. Da öffnen sich ihnen alle Himmel, denn der große Mystagog gibt jetzt auch sein letztes Geheimnis preis, nämlich wie man in weniger als 24 Stunden ein Philosoph von — Haeckels Gnaden werden kann. Er weist »versöhnlich« darauf hin, daß der schroffe Gegensatz zwischen Monismus und Dualismus »bei konsequentem und klarem Denken sich bis zu einem gewissen Grade mildert, ja selbst bis zu einer erfreulichen Harmonie gelöst werden kann. Bei völlig folgerichtigem Denken, bei gleichmäßiger Anwendung der höchsten Prinzipien auf das Gesamtgebiet des Kosmos nähern sich die Gegensätze des Theismus und Pantheismus, des Vitalismus und Mechanismus bis zur Be-

rührung.« Im »reinen Monismus« sollen alle jene »anscheinenden Gegensätze«, zu denen auch noch der zwischen Idealismus und Realismus tritt, »ausgeglichen« werden. Also so wird man Philosoph! Wie wohl muß sich doch jeder Konfusionarius fühlen, wenn er hier liest, daß eben das, was er bisher seiner Natur gemäß mit Notwendigkeit, aber doch nur unter leisen Gewissensbissen betrieben: die Vermengung aller Begriffe und Prinzipien in einen unterschiedslosen Brei, der Höhepunkt konsequenter Philosophie und sogar des reinen Monismus sei!

c) Übertriebener Radikalismus gegenüber den Forderungen des Gemüts.

Die Kreise, in denen die »Welträtsel« Anklang und Verbreitung gefunden haben, suchen in einem übertriebenen Radikalismus des Denkens ihre Größe. Radikal sind sie auch gegenüber den Forderungen und Bedürfnissen des Gemüts in Fragen der Weltanschauung. Warum?

Bei vielen ist es sicher nur Sache der Mode: in ihren Kreisen ist es so Sitte, es dünkt sie modern und Zeichen eines Starkgeistes, wenn sie auch in Wirklichkeit als Modenarren und Herdenmenschen von nichts weiter entfernt sind als davon, ein Starkgeist zu sein. Und modern? Der Materialismus hat es nie anders gemacht.

Die selbständig Denkenden zeigen, so paradox es klingt, gerade darin ihren Idealismus, daß sie aus ihrer Weltanschauung jeden Idealismus verbannen möchten. Es steht a priori für sie fest, daß bei dem heutigen Stande der Naturwissenschaften von etwas Göttlichem, von Unsterblichkeit, von Sinn und Vernunft in der Welt nicht mehr die Rede sein kann, daß also der Materialismus mit seinem krassen Absprechen und Verneinen (vgl. S. 13/14) auf jeden Fall recht hat. Da gilt es denn nach ihrer Meinung nur, aus der geschaffenen Sachlage die Konsequenzen ziehen und der Wahrheit die Ehre geben. Wer noch weiterhin an den herkömmlichen Religionsvorstellungen festhält, wer Trost und Halt

sucht in dem Gedanken an ein besseres Jenseits, ist auf jeden Fall ein Schwächling und deshalb verächtlich, und außerdem eins von beiden: entweder ein Betrogener oder ein Betrüger. Was wissenschaftlicher Evidenz entbehrt und nicht vom Intellekt streng bewiesen oder als Tatsache aufgezeigt werden kann, ist für sie nicht vorhanden.

Die Sittlichkeit und Tapferkeit treibt also nach der aufrichtigen Meinung dieser Leute zum Materialismus. Czolbe war tief davon durchdrungen. Er nimmt für seinen Sensualismus nicht größere »Scharfsinnigkeit, wohl aber tiefere, echtere Sittlichkeit« in Anspruch. »Die Unzufriedenheit mit der Welt der Erscheinungen, der tiefste Grund der übersinnlichen Auffassungen ist [nach ihm] kein moralischer, sondern eine moralische Schwäche«. Darum heißt es: mannhaft resignieren und sich mit dem Diesseits, so wie es ist, abfinden. Man »stehe fest und sehe hier sich um! Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.«

Diese weitverbreitete Anschauungsweise mit ihrer Sprödigkeit gegen berechtigte Gemütsbedürfnisse und ihrer Unterschätzung des Geistigen ist zum Teil noch aus dem notwendigen Rückschlag zu erklären, der gegen die spekulative Philosophie der Fichte, Schelling, Hegel erfolgen mußte. Hegel hatte in apriorischen Konstruktionen das Wirkliche als das Vernünftige »erwiesen«, und seine Philosophie war in den Dienst des Staats gestellt als Hüterin des Bestehenden und der Autorität. Der nachkantische Idealismus hatte den Geist zu etwas Unbedingtem, von der Natur Unabhängigem erhoben. Jeder Überspannung aber folgt auf dem Fuß die entgegengesetzte Einseitigkeit. So fand und findet man denn eine gewisse Freude darin, den Geist samt seinen Ansprüchen zu verachten und herabzusetzen. Und das wird dauern, so lange bei Theologen und Philosophen das Gegenteil der Fall ist.

Manchen unter diesen Materialisten wird die Mutter Natur nur eine embryonale Gemütsausstattung mitgegeben haben. Kühle Verständigkeit, verbunden mit Trockenheit und

Pedanterie, mit einer ausgesprochenen Richtung auf das Nächstliegende und Unfähigkeit zu höherem Gedankenflug mag ihnen eignen.

Andere dagegen hat es sicher harte Kämpfe gekostet, bis sie sich zu der Höhe modernen »Freidenkertums« aufschwangen. Auch Haeckel erzählt von »bittersten Seelenkämpfen«, unter denen er zur Aufgabe des Glaubens seiner Kindheit gelangt sei (W. 461). Was sie tröstet bei diesem Ringen, ist das Bewußtsein der Pflichterfüllung: also wieder ihre ideale Gesinnung.

Und etwas anderes wirkt vielleicht noch mehr: Stolz und Eitelkeit. Sie fühlen sich als die Fortgeschrittenen gegenüber den in der Kultur Zurückgebliebenen, den Finsterlingen mit ihren vorsintflutlichen Ansichten über Gott, Unsterblichkeit und ein besonderes Seelenwesen. In diesem erhebenden Bewußtsein, wie sie es so herrlich weit gebracht, berauschen sie sich und finden darin Ersatz für alles, was sie aufgeben. Fortschritt und Geistesfreiheit: das ist ihre Losung. Diese Werte ersetzen ihnen alle übrigen Gemütsbedürfnisse; auf sie konzentriert sich die ganze Kraft ihres Fühlens. Als Verteidiger der Kultur, als Vorkämpfer der Wissenschaft betrachten sie sich und sehen mit Verachtung auf den herab, der »auf breiter Bahn und in gewohntem Geleise seiner Seele heiligen Frieden sucht und zu finden glaubt.« Sie sind die »Freien«, sie die »wahrhaft neuen Menschen«, ihnen gilt Haeckels Buch als eine »mutige Tat«, als ein »köstliches Erbauungsbuch«, »aus dem jeder redliche Denker[!] Kräftigung in seinem Wollen und neuen frischen Mut schöpfen kann, wenn er im Konflikt zwischen allen seinen persönlichen Interessen und der einen, großen Bekennerpflicht zu wanken und zu schwanken anfängt.«[1])

Nun, ihre Wahrheitsliebe und ihren Idealismus in allen Ehren: aber »Freie« sind sie nicht. Wahrhaft frei ist kein

1) Die Zitate entstammen Besprechungen der »Welträtsel« und finden sich in Schmidts Broschüre. (Vgl. das Vorwort.)

Dogmatiker, denn er steckt tief in den Banden seiner Dogmen. Und jeder, der nach Art dieser Leute den Wert eines Denkers an dem Radikalismus seiner Ansichten mißt, ist ein Dogmatiker, und zwar ein echter. Es gibt keinen stärkeren, unbedingteren Glauben als die starre absolute Verneinung eines an sich Möglichen.

Und Vorkämpfer der Wissenschaft? Wissenschaft gibt es auch anderswo, und anderswo ist sie sogar reiner, echter, freier von Tendenz und Vorurteil als bei ihnen. Wenn sie ans Ruder kämen, sie, die das Recht freier Meinungsäußerung so gern im Munde führen — ob es unter ihrem Regime »Andersgläubigen« besser ginge? Ob nicht Unduldsamkeit und Unterdrückung noch größer würden?

d) Antichristliche resp. antikirchliche Strömung.

Als ein ganz besonderes Zeichen von Mut und Wahrheitsliebe gilt jenen »wahrhaft neuen Menschen« die Opposition gegen Kirche und Christentum. Und daß Haeckel hier die schärfsten Töne anschlägt, hat sicher nicht zum wenigsten geholfen, sein Werk populär zu machen.

Diese tiefgehende antichristliche und noch mehr antikirchliche Strömung ist ein sehr ernstes Zeichen der Zeit. Das Christentum ist der Kulturmenschheit so lange Jahrhunderte die Quelle religiöser Gefühle, Gesinnungen und Gedanken gewesen. Warum soll denn jetzt plötzlich alles aus sein? Sprudelt die Quelle nicht wie früher? Oder hat die Menschennatur sich geändert?

Ich meine: nicht das eine und nicht das andere. Noch immer sehnt sich das Endliche nach dem Unendlichen, noch immer bringt das Menschengemüt Gefühle hervor, in denen es sich in ein Verhältnis zum All setzt, noch immer gilt Augustins Wort: inquietum cor nostrum est, donec requiescat in te. Und noch immer könnte das Christentum diejenige Religion sein, welche den religiösen Bedürfnissen der Masse der Kulturmenschen (der Arbeiter wie der »Gebildeten«) am besten entspricht.

Daß dies letztere für weite Kreise nicht mehr zutrifft, ist bedauerlich, nicht um des Christentums, wohl aber um jener willen. Und die Schuld ist zu einem guten Teil bei der herrschenden Orthodoxie, bei der Unduldsamkeit der Glaubenseiferer zu suchen.

Man will nicht gestatten, daß das Christentum sich dem Geist der Zeit anpasse. Und doch! wie oft hat es das schon ohne Schaden getan! Man will alles aufrecht erhalten, auch das was veraltet ist. Und die Folge? Alles geht verloren. Naturwissenschaftlich denkende Menschen können sich mit Wundern, mit Dogmen wie Dreieinigkeit, Gottessohnschaft etc. nun einmal nicht mehr befreunden. Nicht als ob sie die Unmöglichkeit dieser Annahmen demonstrieren und logische Widersprüche in ihnen nachweisen könnten! Aber ihr Charakter, ihre Lebenstendenz drängt sie in eine andere Richtung. Da sollte man ihnen das Recht ihres Glaubens lassen und zugestehn, daß sie trotzdem noch Christen sein können. Statt dessen sucht man, meistens gewiß in aufrichtiger Überzeugung und bester Absicht, sie an Glaubensformen zu fesseln, die der Art früherer Jahrhunderte gemäß waren. Wollen sie die nicht annehmen, so wird das Anathema ausgesprochen. Und was erreicht man? Nur das eine, daß die »Gebildeten« und ebenso die Arbeiter sich immer mehr von der Kirche, und weil diese von den staatlichen Autoritäten mit dem Christentum identifiziert wird, auch von letzterem entfernen.

Und zu der Unduldsamkeit kommt die Verfolgungssucht. Statt die Wissenschaft sich selbst und ihrem Gewissen zu überlassen, möchte man ihr von Staats wegen Richtung und Ziele vorschreiben. Man tastet die Freiheit der Forschung und Lehre an, und noch mehr als man wagt, möchte man wagen können. Die schlimmsten Absichten, Bosheit und Gewissenlosigkeit werden den Gegnern untergelegt, wo es sich in Wirklichkeit nur um Verschiedenheit der Standpunkte handelt.

Und da wundert man sich noch, wenn, wo Wind gesät

wurde, Sturm geerntet wird, wenn die Opposition gegen die Kirche wächst? und die Angriffe sich häufen? und der Ton gemeiner, das Niveau der Kämpfe niedriger wird? Bevor man andere beschuldigt und über den Verfall von Zucht und Sitte klagt, sollte man an die eigene Brust schlagen und sich der eigenen Schuld bewußt werden. Sobald Freiheit des Glaubens herrscht und keiner mehr versucht, dem andern Dogmen wie das der Dreieinigkeit, aufzuzwingen, werden auch Angriffe, wie die Haeckels, Saladins, aufhören. Ist kein Gegner mehr da, so ist der Streit eben beendigt. Sobald das Christentum dogmatische Formeln als etwas Nebensächliches und Wechselndes betrachtet und seine Tore weit auftut, statt überall Schlagbäume, Wegesperren und Zollstätten für die Gedanken zu errichten, wird es auch wieder werbend wirken wie früher. An Stelle des bisherigen Dogmenzwanges möge der freie Glaube an religiöse Wahrheiten treten, die man wert hält, weil man ihre beseligenden Wirkungen an sich selbst verspürt hat, ohne daß eine äußere Autorität erforderlich wäre, sie zu verbürgen.

Aber so lange die Orthodoxen verketzern und verfolgen, auf die Wissenschaft schmähen und ihr die Wege der Forschung vorschreiben möchten, müssen sie auf die erbittertste Gegenwehr gefaßt sein und können sich nicht wundern, wenn viele meinen: je schärfer die Opposition gegen die Kirche, desto größer die Offenheit und Ehrlichkeit. Ein Mann, der radikal vorgeht wie Haeckel, ist der Masse dann immer am willkommensten, weil sie in ihm ihren natürlichen Führer gegen »heuchlerische Unterdrücker« sieht.

Aber, fragt man vielleicht, ist nicht die Entfremdung der Religion gegenüber schon zu groß und zu weit vorgedrungen? ist eine Umkehr, eine Wendung zum Besseren überhaupt noch möglich?

Allerdings kann man darauf hinweisen, wie stark der Atheismus schon unter den Massen verbreitet ist. Aber ich glaube, er ist nur eine vorüberrauschende Woge. Ihr starkes Anschwellen deutet nicht auf eine Änderung der innersten

Menschennatur: sie ist eine Folge und Begleiterscheinung der allgemeinen politischen und Kulturverhältnisse. Die Sozialdemokratie ist als Negationspartei groß geworden, darum mußte sie sich auch zur radikalsten, am meisten negierenden Weltanschauung bekennen. Kirche und Christentum sind oft in den Dienst von Parteibestrebungen getreten: die Sozialdemokraten verallgemeinern es natürlich und behaupten, das Christentum sei an sich kulturfeindlich, widerstrebe Freiheit und Fortschritt und stehe im Klassenkampf auf seiten der Gegner. So wird die Religion betrachtet und verworfen als das, was sie nicht ist und nicht sein soll: als Beschützerin irgend welcher sozialer Formen oder gar Mißbräuche.

Und in derselben antichristlichen Richtung wirkt das, was ich oben schon besprach: die Überschätzung der Naturwissenschaft und der augenblicklich als modern geltende Radikalismus gegenüber den Bedürfnissen des Gemüts.

Aber alles das sind nur vorübergehende Erscheinungen. So sehr sie gerade jetzt die Blicke auf sich lenken: sie sind doch nicht in dem bleibenden Wesen des Menschen, sondern in den wechselnden Verhältnissen des Tages begründet.

Schon sieht man das Morgenrot einer neuen Zeit aufleuchten. Der Marxismus ist ein Sprößling der spekulativen Philosophie. Und wenigstens die geistigen Führer der Sozialdemokratie besinnen sich auf diesen Ursprung: sie verlassen den Materialismus und suchen sich an Kant zu orientieren. Kant aber bedeutet Selbstbesinnung und wissenschaftliche erkenntnistheoretische Betrachtung in philosophischen Dingen. Und wo wahre Wissenschaft ist, da ist auch für den Glauben Platz.

Und die Massen? Kant werden sie freilich nie verstehn lernen. Aber wenn erst von oben, von den Führern her, ein anderer Wind weht, dann stellen sie auch bald ihre Segel nach diesem Winde. Zudem: sie sind Menschen, Durchschnittsmenschen. Und der Durchschnittsmensch kann sich beim Atheismus auf die Dauer nie wohl fühlen, dazu ist er

eben zu sehr Mensch. Für »auserlesene« Geister mag der Atheismus etwas sein; für die Massen nicht. Und je mehr sich die Sozialdemokratie ausbreitet, desto zahlreicher werden auch die Stimmen derer, die mit dem Wort, daß Religion Privatsache sei, Ernst gemacht wissen wollen, die gute Sozialdemokraten sein, zugleich aber auch an ihren Gott glauben wollen.

So kündigt sich eine neue Zeit an, in der auch die, welche sich jetzt mit ihrem Atheismus so sehr brüsten, wieder den Zug zum Unendlichen, zur Religion verspüren werden. Dann erst werden die Würfel fallen, dann erst wird es sich entscheiden, ob das Christentum auch noch die Religion der Zukunft sein soll.

Kann die Kirche sich nicht entschließen, ihrer Engherzigkeit Valet zu sagen und die zerfallende Schale zu opfern, um den wertvollen Kern zu retten; will sie auch weiterhin noch mit Seelsorge Glaubensgericht und Inquisitionstribunal verbinden, und versuchen, die freie geistige Entwicklung zu hemmen: dann wird der Bruch ein endgültiger sein, sie entfremdet sich die Massen wie die »Gebildeten« vollends, das Christentum bleibt nur die Weltanschauung einer kleinen Minorität, und viel Schönes und Gutes geht verloren.

Gibt die Kirche dagegen der Wissenschaft, was der Wissenschaft ist, nimmt sie jeden auf, der sein Herz mit Ewigem füllen möchte, dessen Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott (einerlei wie er sich ihn denke), säet sie Liebe und nicht Haß, auch nicht in harten Worten und verletzenden Urteilen, beschränkt sie sich darauf, für die Seelen zu sorgen statt über sie herrschen zu wollen: dann wird ihr Mahnruf nicht ungehört verhallen, und das Christentum wird wieder werden, was es schon so oft war: eine reine Quelle von Frieden und Glück, eine Macht der Kultur und des Fortschritts.

Verlag von **Reuther & Reichard** in **Berlin W. 9.**

Die Philosophie in der Staatsprüfung. Winke für Examinatoren und Examinanden. Zugleich ein Beitrag zur Frage der philos. Propaedeutik. Nebst 340 Thematen zu Prüfungsarbeiten von Dr. **H. Vaihinger,** Professor a. d. Univ. Halle. Mk. 2.—.

Imanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten. Zwölf Vorlesungen von Dr. **G. Gerland,** Prof. a. d. Univ. Strassburg. Mk. 4.—.

Hermann von Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant von Dr. **Al. Riehl,** Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Berlin. Mk. —.80.

Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten von Dr. **R. Eucken,** Geh. Hofrat und Prof. d. Philosophie a. d. Univ. Jena. Mk. —.60.

Rudolf Eukens Theologie mit ihrer philosophischen Grundlage von Dr. **H. Pöhlmann.** Mk. 1.50.

Kant, der Philosoph des Protestantismus von *D.* **J. Kaftan,** ord. Prof. a. d. Univ. Berlin. Mk. —.50.

Kants Philosophie der Geschichte von Dr. **F. Medicus,** Privatdoz. a. d. Univ. Halle. Mk. 2.40.

Helen Keller. Entwicklung und Erziehung einer Taubstummblinden als psychol., pädag. u. sprachtheor. Problem von Dr. **L. W. Stern,** Privatdoz. a. d. Univ. Breslau. Mit einer Tafel. Mk. 1.80.

Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100jähr. Todestage von *O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, Al. Riehl, E. Troeltsch, F. Heman u. a.* herausg. von Dr. **H. Vaihinger,** Prof., u. Dr. **B. Bauch,** Privatdoz. a. d. Univ. Halle. Mit 4 Beilagen. Mk. 6.—.

Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der »Kantstudien«. Mit Beiträgen von *R. Eucken, O. Liebmann, W. Windelband, J. Cohn, F. A. Schmid, Tim Klein, B. Bauch und H. Vaihinger* herausgegeben von **H. Vaihinger** und **B. Bauch.** Mit 3 Schillerporträts. Mk. 3.—.

Dieterichsche Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner) Göttingen.

17/2/53 [illegible]

Philos
H1 333
.Yad

556825
Haeckel, Ernst
Adickes, Erich
Kant contra Haeckel. Für den Entwicklungs-
gedanken - gegen naturwissentschaflichen Dogma
tismus. 2., verb. und erw. Aufl.

DATE | NAME OF BORROWER

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED